

قد نطق بعون الحكيم سليمان وصاخير



الحاكم



الحاكم



في المطبع المنيج الرفيع المستشرق

عزلى العلماء واصحابهم في الملّة الخرافة المؤيد بحجود من عند الله تعالى الاله المجازى ابو المنظر شهاب الدين
 شاه جهان بادشاهه هو الذي يتولاّه وحانية سيد المسلمين بالترتبة والتكامل لغير الوسائط اطلاقاً فيمن
 من التبطل والتبطل الذي هو اجل الرد الباطل الرعاية الكبرى من حضرة والاختاية الكوفة من ولته ولقد تسمى به
 في جميع الاحوال حتى نودي من راسدقات الجلال ما اذا حدث مثل او تيت عطار من كبر باادب ملك
 الولي القائم على قلب المجتهدي الا واحد من استعدت به روح الدين الاحمدى ثم من التجالى الى جنابه فقد فاز شرفاً عليا
 ومن صدق عنه لم يجد نصير ولا ولياً لا زال عتبة المنكر لا كاتبة وسدية مسلم شفاة ايجارة اللهم لطيفاً بالعباد يا
 رؤفا يوم النساوارزقة الاستقامة والسعد وقوله الحمد ستايله استوجبه في اصحاب نقول فلان اهل كذا ولا تقل ستايل
 والعامة تقول كمن في القاموس استايله استوجبه بغير جيدة وانما راجح برى باطل قال القاسم في تفسير القاموس
 استايل ان كل النعم فان قلت اسما الله تعالى توقيفية ولم ير استايل في اسما الله تعالى قلت اراد به معنى هو
 العام ذابا الى اختصاره في ذاته لافاته الخصوصية كما عجز عن ان ياتي في قوله تعالى والسما وما بنا باصداء
 الوصف اي شئ تصف بالبناء ون اية الخصوصية واعتبر ورواد الترادفين هو الآخر قد ورد في الحديث
 اهل النعمة والفضل والثناء بحسب الاختار من باب القاسم ان اذ تصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه
 اذ لم يؤهم النقص فيها نظره والصلوة فعله من صلى اذ اعادها هو اسم بوضع موضع لصد نقول صليت صلوة
 ولا نقول تصليت ورد وفرستادون واليسد من سا وقومه لسود وسياوة ممتشدين يغيل جميع على سادة كسر
 وسارة ولا نظير ما يدل على ذلك جميع على سيائد مثل متبع وتباع وقال البصريون فعل جميع على فعله كما فهموا
 سائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهزة على خلاف القياس كجيد القياس بلا هزة كما في الصحاح ووال محبة
 وقيل اتباعه قيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل له وقيل قومه وقيل اهل الذين حرمت عليهم الصدقة في
 رواية انس بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل من نقي كذا في الشفاء وصحب جميع الصاء ككب راب
 من محب يحب محبة وصحابة بمعنى صحبت كردن اذكر ان المراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليهم السلام
 وقيل بشرط الزية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكره بالجد الال تخصيص بعد التعميم والتخصيص
 قوله وسيل جمع السبيل هو الطريق يذكر في نيت قال الله تعالى قل يا بني ابي اوحى وقال الله تعالى ان يرسل
 يتخذ سبيلا والارهاب سعة وآداب اخلاقه قد فكك جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام هو اما انتم
 بفتح خذ وظرف بمعنى قد فكك والنبه اس بفتح النون وسكون الاء الموحدة المصباح فضلى الاول منصوص

ثبيل من لولايه من حسب في اتجاها لولايه والى شدن والنعته الى وفتح الواو وهو الوجه ويجوز كسر
 الولاية ووسه شدة النعت الى كسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب ولكن ذكر في شرح
 المصنف في الاسماء الحسنى الولى النضير وقيل هو بمعنى المتولى للامروا قائم به في الايدي جمع الايدي جمع اليد
 النعية وانهم عطف تفسيرى له شبهة تربوية للعلماء وترويح للعلوم وخطتها عن الضياء عتبة من اخذها خولها
 وخطها عن الوقوع فيها قوله اخذ ايدي العلماء والعلوم به استعارة تشبيلية في الولاية في جمع الواو كسر اللام محدودا
 اعلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختياره على الاعلام شارة الى انصابه مراسم الشرح صغيرا وكبيراً والشرح
 جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيرى لالوية ويجوز ان ينحصر الاول بما هو شارة الاسلام في حارة بالجار المملوك والاول
 المبحجة رسم فاعل من يجوز وهو الجمع حارة يجوز او حيارية في الماشية في جمع ماشية يعني اثارها ومنها وهي المكرمة
 لا هنا قولي تذكروا ثرا باقرن عن قرن يتحد ثون يباه في المفاخرة في جمع مخفره فيفتح الحاء ومنها الماشية فهو
 كسر الاول من غير نقطه للتقريب ويجوز ان يراى بالاول المكارم بحسبته من اثار في النسبة يقال فخرته فخرته فخرها
 اذا كنت اكرم منه ابا والاول الاخر بدل عن الرياسات واللام عوض عن الضمير في حاد اول الرياست
 واخذها وهو كناية عن احاطة بحبيباتها والمدايح جمع مدرج فيفتح الجيم في المذهب المسلك في التقاد وفعال للباقة
 من نفدت الدرهم اذا خرجت عنه الرزق والمدايح المسا عد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى
 والوقاد المشتغل من حد ضرب الطوق لفتح الطاء وسكون الواو والوسع والطاقه وقوله بل عن صي الامكان
 اغوا خارج عن حد الامكان لدلالة راء مذون بعيت الذكر الجليل الذي ينتشر في الناس صله من الواو انقلب
 لا عسا راقبها كما نهم بوجه على فعل كبير الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلالة
 فاعل بل الواو مفعوله واني ما خيل فنية واخليل اخليله يند اشق وطيف اخیال مجنيه بالنوم يقال طأ اخیال
 يديف طيفاً وسطافاً واخليل مفعول في كنجواب بعينه والسا اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظرة مبالغة في السمو
 والديوان صاحب الدفتر المذكور واصلته لك الدفتر من وقت الكتاب جمعة ووقت بعثته الى بعض اعيان
 وزيره فيكون اليه اما تفرق بين ما يمره قد يقال هو مبالغة في الناطر يعني المحافظ فالدوان يعني الدفتر كما في حاشي
 المصنف عطف على وزيره بجان عليه السلام استعارة للمدح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزير اعطيا ما قد احكم معاً
 من له تمام مكارم الافعال في طرأ بهنم الطاء وتشديد الراء لهاتين جميعاً والضمير في تاج الى كونه محموداً
 من الفضل فاعل كفي الباذرة وبران مفعوله ويجوز كسره الباء لم يبت بزيادة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفي المرد

اثنا ان يحدث كل ما سمع وادبائه في الجمال اما الله لا يستحيكون الجار المحرور حالاً من المبتدأ والخريف اعني هو
 للبيانية في وفي الالوح في حال من منير كمال قدم عليه عاتية للوزن في ودية خبر المبتدأ والخريف اسي هو يلبس كماله
 او بسبب كماله بكمال حال كون لبدر في الالوح في والآخر في بالزاد والنحاح المجتدين في الزاد الملهمة من خزان الوادي
 اذا امتد جدا وارتفع في والنوال في العطاء وادبائه كعافت في كماله في كل علم متعلق بتجربا في تجري العلم
 تفتح وتوسع في وفي فن في متعلق بخيال اسي في عالم في يفتح اللام اسي في العلم بكل عالم في سحابة في اسم رجل من
 بني وائل كان فينا بلغا يضرب به المثل في البيان في على وزن فعل من العجائب من اسي على خلاف البيان
 وقد عي في منطقة وعي ايضا فهو عي على وزن فعل وعي على وزن فعل في ومن في يفتح اسي يكون اسي في الجملة
 من بنين اسي في بيان في كان في جو العرب في والبلغ في من البلوغ وهو الوصول من حد نصرته والنحل في ضد جو
 والاضلال في الاحسان في التدبير في الامران في نظر الى ما يول الى عاقبة في الشاقب في تترك مفعول في يبدل في
 قصد الى التميم في ليس في يسك لفظ موكدة وذا تترك لعطف فكانما الفاعل من باله في حق الانتفاع والبدل في فيه
 اشارة الى ان انتفاع الناس باله وبنده اياه مستقر لا ريب فيه في التزاحم في انوهي كردن في الوجدات في جميع جهة
 شكلة الواو وساكته اسي ما ارتفع من الخدين في وتبرقع في اسي فاعل من تبرقع اسي ليس السربع وفي حبل فعاله
 برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعال جميلة في فتا في ما من من الفشور في كنده شدن من حد نصرته تترك لتعلق التميم
 بيان في جهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شي اوله اكرمه على الاول اسي قارة بالكناية وتخييلة في على الثاني حقيقة
 والمقصود عاودا باحتياج الغير اليه في امواديه من البانعة ما لا يخفى في ندين قرية شعيب عليه السلام في والماز في
 وهي الحاجة وادفاعة المدد اليه من سبيل بحين الماء والماء اسي في شرح ذلك التشبيه الامة الحاجة وتتمير منه في امواديه
 تيمح الى قوله تعالى ولما ورد ما ديد في جد عليه امة من الناس لسفون في فان فعه في عطف على الحقة في والسماك في كوكبا
 نيران من الثواب السماك لا حول السماك الروح وادفاعة الى القبول كبحين الماء وكذا كوكب لامل في اني في
 ذكر السعادة والكوكب البروج والشرف من لطافة تلازم الشعري في وادفاعة الى الاعانة وكفى به وكيلاً جلتان
 انشأتان الانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه ورون فعلا لما يؤتم بسبق من النجاة في حصول لامل في قبول
 الممدوح كتابه بلسير الخير قوله الخيري في اصحاب الخير العالم المنقذ نقل عنه الخيري في يبلغ في العلم كانه نوحا في علمه
 وعلا وقد يقال نحت كتابا كذا علما اسي علمته حق علمه كذا ذكره الجار في في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ
 يوناني في غير ثابت انتهى يعني ان الخيري بالمعنى المذكور ما خذ باختيار معان اللغة من الخيري في البنية في النسخ في كلون

والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ بجوزان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاسانكس لم يكن في المحذور
بحيث يشيل العلم والعمل مما لا يظهر وجهه لان الماخوذ في المحذور ليس الا كمال العلم والعمل المراد به فراولة العلم وتكرار
فان الاتقان السليح الى الكمال لا يحصل الا بقوله عالمه اهـ اي جزاءه على علمه المعاملة بينها بمعنى العمل احكاما بالثقة
والمبالغة متبعا لمطابقة معنى خبر العمل على بطريق الشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والمخيلة بالقدرة كما في الصحاح قوله
بعد ما تمين بالتبعية كلمة ماسدية وفي زيادة لفظ التمين اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للمبار في بسم الله متروك
اعني متبعا ومستورا وما قيل ان متعلق البداية ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لا ابتداء
بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال العامل فيها ابتداء كذا الافادة الشرح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله المجزأ اوله قوله في تعقيب آهـ اي ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو التعقيب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تمين بالتبعية مستدركة قلت زبانيون هم من كتب
ان النكات انما هي في ايراد الحمد بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التمجيد مطلقا بعد التسمية يخص النكات
المدكورة وان تلك النكات انما هي في ايراد التمجيد بعد التسمية واختياره على شئ اخر من غير ان يكون
لذكر التسمية دخل ويجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الش بعد التسمية الحمد لم يورد بعد شيئا اخر
لكذا على ما قاله انما فضل المرعى في حواشيه على المطول ان معنى قوله ففتح كتابه بعد التمين بالتبعية سجدة بعد التسمية
بعد التمين بالتبعية الحمد لم يورد بعد شيئا اخر ولا خفاء في ان لا يجمع لم منعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية
ولا يذكر بعد ما امر اخذ بل على انه اذا ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الش في التلويح وان ليس الا بمثال
بالحمد شين في ذكر الحمد دون امر اخذ بل في ذكر الحمد قال المحشي المدق انما ذكره بعد قوله بعد التمين بالتبعية لانه لا يفتد
في تعقيب التمين بالتبعية بالحمد الا لا يخفى للتمين معنى المكذب المجيد اقول ذكر الفاصل البصاوي في تفسيره
الفاصل بعد حمل بباء في التسمية على الملازمة هذا اي التسمية وما بعده اى اخر السورة مقول على استه اعبا
فعل في هذا حتى تعقيب التمين بالتبعية بالحمد في الكلام ببيان روم التمين في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على
اي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان تعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه لا يجمع وان
لم منعقد على ذكرها وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل منها امثلة واحدة بالالاست بالتسمية
والثاني تاخير التمجيد من التسمية الثالث جميع التسمية والتمجيد في الاول عمل ماشع وفي الثاني اتمه اسلوب الكتاب
وفي الثالث امتثال بحديثين بما ذكرنا طهره ليس كالتمجيد بعد التسمية ما فعله بعض المصنفين خذ قال لا يجمع لانه انما

على التعقيب اما لروم عدم الامتنال مدفع لانه شرح بعض شرح البخاري بان في صحة حديث التعقيب مقبولا
 فلا يصلح المحجة وقد وقع كسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالتسمية دون التحيه لانه ذكر الامام
 النووي في اول شرحه لمسلم انما بدأ بالحدوث الى هريرة رضى الله تعالى عنه كل امرئى بال محمد عليه السلام ثم
 وفي رواية بال محمد وهو قطع وفي رواية اخره وفي رواية بسلم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كذا
 صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فاعلم ان المراد بال محمد ذكر الله صلعم صفة الكتاب بالتسمية دون التحيه لانه ذكر شيخ
 ابن الحاجب ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطاب ون الرسائل والثائق ولان الحمد حقيقة اطلاق صفات الكمال
 وهو حاصل في التسمية واخره في الغافل الجلي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله تعالى لكان اذا
 كان بال محمد صلى الله عليه وسلم من الاستاذين فلا يتم الامتنال الا بذكر العبارتين قول لا يخفى انه ليس المراد بال محمد شدة بل بانه
 خاصة بل يؤيدى هو ذاته الاله كمن المبتدى بحمد الله غير مبتدأ بال محمد بعد و متمم مع انه خلاف المقترحه عند الكل
 انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحل في كلها على اطلاق صفات الكمال قبل ان التامو بيق
 الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتنال بقول ان اراد بقوله ان التامو بالابتداء مطلقا لا ابتداء
 سواء كان في ضمن التعقيب لا فلا شك ان التعقيب يندرج في الامتنال بهذا المعنى ان اراد الابتداء بشرطه ثم
 فهو بالاسان تقع وله اقبل ان لا امر بالابتداء بهما لانه التعقيب لا يتحقق الابتداء لذكرى ما بدون التعقيب قوله
 وما توهم من تعاضدهما وجه التعاضد ان لبدء والابتداء معنى للتصديق بمعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في الهم
 بناء على ان الجار المحرور واقع موقع المفعول وهو لا يتصور بالامر من فاعل بالبدء بغيره فيكون العمل بالآخر فوجه
 قوله اما بجمل الابتداء على المعنى انه لا يراد بالابتداء في الحديثين معنى وهو ذكر الشئ قبل ان يذكر امره
 يمكن لابتداء هذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحيه غير ما وجد المعنى قد يتحقق في ضمن لابتداء الحقيقي وقد يتحقق
 في ضمن لابتداء الاختصاص فلا حاجة الى ما قاله فاعلم الجلي من ان المراد من لابتداء الواقع في حديث الحمد على التعزاء
 بتخصيص الفائدة بعينه عن عبارة المحشى اذا المناسب ان يقول بجمل لابتداء في احدهما على الحقيقي في الآخر
 على التعزاء الاضافي قوله او بجمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون له نسبة الى جميع ما عده وما لا شأن له بالنسبة
 الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاختصاص في قوله ان كون لابتداء بالتسمية حقيقة غير مطابق للواقع اذا كان
 الحقيقي انما يكون بوجه الخبر التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون معنى اخر ما مضافا بالتسمية
 على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اسنى مرتبة ابتداءه بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورہ بلع من بعض قولہ ذلک ان تحمل الباء آء یعنی ان لم یولد بالابتداء فی کلام الخیرین لا ابتداءً حقیقی
فی قولہ بسم اللہ و بجد اللیس صلتہ الابد ایل ہو الاستعانة فیصیل معنی ان کل مرفی بال علم ید ذلک الام
باستعانة التسمیة والتحجید یکون جزم واقطع ولا تخاف فی ان ینک ان الاستعانة فی امر ما یورثه فیموزان لیسبغان بالابتداء
ایضا بالتسمیة والتحجید بل ما یورثه آخر لکن یدریم ان لا یکون شی من المحدثہ والبسطة جزء من المبتدأ واذ لا یجوز الاستعانة
فی استی بجزء اول لا یکون جزء استی آء لا ینک ان یمیز ذلک من ادعی بجزئیة فعلیة البیان یدریم ترک الاستعانة
فی بسم اللہ بجد آء لکن قال السید الشریف قدس سره فی حواشی الکشاف ان کون اسم اللہ آء لیس لا باعتبار
انه یتوصل الیه ببرکة فقد رجح الی معنی التبرک وقد رجح الاستعانة بانه یدل علی ان الفعل یورث اسم الاستعانة
فما ولی من ثمة الخشیة من الحمل علی التلبیس قبل فیه نظر لان الکلام فی ان لا ابتداء مستعینا بامریا لا یستعینا
بما یورثه ان کم ینک بین الاستعانة تناف و مہنا کذک ان لا ابتداء مستعینا بالتسمیة یوجب فی ان التلفظ بالتسمیة
دون الابتداء مستعینا بالتحجید بالعکس اقول لا نعم ان ابتداء شی باستعانة التسمیة یوجب فی ان التلفظ بالتسمیة
فان الاستعانة بہا یتقی و یتسمی الی تمام الامر المشرع فیه و کذا الجاح فی الاستعانة بالتحجید و لیس الاستعانة بہا
الا الاستعانة بالتبرک ای حصل بذکر ما یورث من اول المشرع فیه الی آخره ولو کان الاستعانة فی ان
التلفظ فقط یدریم ان لا یکون الامر کذا مشرع فیه متصلاً بذکر التسمیة مستعینا بہا بالعدم وجود التلفظ بالتسمیة
وقت المشرع فی ذلک لا نعم ہذا الاعراض جار علی تقدیر الملازمة علی ما یأتی مع دفعه وعل منشا الاعتراض ہذا
توہم ان الاستعانة بہا مثل الاستعانة بالآلات الفساحیة حیث منقطع الاستعانة بہا عند ترک ما واجب فی
المدق بان معنی الابتداء مستعینا بالتسمیة و التحجید لا بتدایح کون المبتدأ بحیث کان قد وقع منه الاستعانة
بما لا یتم تخلل ثابت بین الابتداء و ذکر ما قولہ و الملازمة آء ای یجوز ان یکون ابتداء فی الخیرین بالملازمة
قالا لا یجوز ان کلما علی حقیقی فیکون معنی کل مرفی بال علم ید استعینا باسم اللہ و حصہ یکون جزم واقطع
ای لو بد ذلک الامر و لا یکون ذلک شخص او ذلک الامر متعلبا حین الابد و ما یکون جزم واقطع قولہ لا یجوز ان
الملازمة آء لا اعراض مقدرة ہوان یقال تلخیص ما حین لا ابتداء محال ان تلخیص ما لا یستوی الا بذکر ما و ذکر ما
محال فلو ابتداء حین ذکر التسمیة و لا یجوز استعینا بالتحجید و عکس لا یکون متعلبا بالتسمیة و یجوز الدفع ان الملازمة
معنا ہا الملازمة و لا اتصال ہوا عام لشیء لا لاصقة بالشیء علی جہ جزئیة بان یکون ذلک جزء من الامر و لیس الملازمة
بان ذکر شیء قبل ذلک الامر و ان تخلل ما ان متوسط بینما فیوز ان یجوز ان کما ان ذکر التسمیة قبل المحدثہ

بلا توسط زمان بنیاد فیکون ان لا تبدل ان لم یبدی بها اما التمس التجدید فذل ان لا تبدل بعینه ان
 التمس التجدید لان تبدل الامر بعینه ابتداء التجدید لکونه جزء منه واما بالتسمیة فلو نهان ذکر اقلیه بلا توسط زمان لم یبد
 فیکون ان لا تبدل ان التمس بها ان لا تبدل ان المصاحبة والمقارنة بهما حتی یرد علیه ان کلوا
 من التسمیة والتجدید فانی لا یکن اجتماعهما فی زمان احد فالتمس ما جدهما قبل التمس باخر فکیف یتصور مقارنتهما
 ومصاحبتهما فی آن واحد قال المحشی الحدیث وفيه ان کون الملازمة التي هي معنى الابد بمعنى الاتصال
 محل بحث ان الظاهر ان المقصود من حدیثین علی تقدیر الملازمة الملازمة المبتدیة والمبتدأ بها الملازمة المبتدأ
 بها اقوال فی کتب الشیخ الحق جلال الدین السیوطی فی شرحه للاغنیة قال صحابیاه الملازمة نوعان احدهما الابد
 لا یصل الفعل الی مفعوله الا بیا نحو مررت بزيد لما التصق المرء بکمان یقرب منه زید جعل کما یقتضی بزيد والآخر الابد
 التي یدخل علی المفعول المنتصف بفعله اذا كانت تعید مباشرة الفاعل للمفعول نحو مسکت بزيد الاصل مسکت بید
 فاو حلت الابد بعلم ان ما کلم یاه کان بمباشرة منک بخلاف نحو مسکت بید یدون الابد فانه یطلق علی
 من التصرف بوجه من غیر مباشرة انتهى فاعلم ان با الملازمة تستلزم فی الاتصال بلا فصل کما فی مررت بزيد وبعینه
 المقارنة والمباشرة بحدیثه کما فی مسکت بزيد فانه فی البحث الاول وان دفع ما ورد بعین الفضل ان الملازمة
 تستلزم فعل عن فاعل الفعل الذي هی فی اثره وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بالجوراء من السین المكشوف
 ان کلم یالی عن وقوع الابد بالمجور علی سبب الجزئية فان الجزئية من المبتدأ و غیر مناف کما علمت فی مسکت
 بزيد من ان المجور فيه عین المسکوک الجزئية من لا تبدل و غیر لازم واما ما ذکره بقوله مع ان الظاهر آه فاقول
 قد علمت ان المراد بتمس التبدل التمس الابد مع ان المبتدی والمبتدأ طالسان بالابد او الابد التبدل
 بهما فکانا ملازمین بهما و تعلم ان ما ذکره المحشی انما هو علی تقدیر ان المراد الملازمة الحقيقية اما اذا حل علی الملازمة
 بعینه فبشرک بها کما هو المقصود فلا حاجة الی جعل احد بهما جزاء کما لا یخفى ثم اعلم ان وجه الملازمة انما یجری فیها اذا
 کان المبتدأ ما یکن ان یكون احد بهما جزء منه وما یجری فی نحو الیوم والاکل وما قبل ان التمس على وجه الجزئية
 بفوت ما هو المقصود من حل الابد علی الملازمة اعنی التمس باسمه لا فی تمام التصفیف فیه ان المحشی لم یفهم
 جزئية التسمیة بان یجب ان لا یجوز خیر لکما یفوت التصفیف فکیف علی ان استلزم الجزئية لفوت المذكور محل تردد
 اولیس تلبس بها الا التبرک والتین جاولا حل فی الجزئية والخروج قال المحشی الحدیث معنی کون لا تبدل واما
 بها ان الابد واقع حال کون المبتدأ بحيث کان یفوت منه الملازمة بها وانما کان احد بهما قبل لا تبدل والاتصال بهما

ولا يخفى ان قوله يعنى وقوع الاستعداد بالشيء ^{الذي} يأتي عن هذا التوجيه فانه ميل على ان الاتصال مستم من الملازمة
ويكن ان يوجد كلام المحشى يكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الاستعداد ان التلبس به ان
الاستعداد زمان التلبس به لان ان الاستعداد الذي هو بعينه ان التلبس به تجد ملاصق للآن الذي هو ان التلبس
بالحرث الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الاستعداد هو الزمان المركب من فنيك الاثنان هو بعينه الزمان
التلبس به كما لا يخفى كقولهم يعنى يأتي عن هذا التوجيه ايضا قوله اظاهران الباء صلة التوحد يعنى ان الباء في قوله
بجمل ان آية لا يصل معنى التوحد به اجماز الجوز طرف لغو سواء كان الباء بنظرية فيه كما يشعره عبارة
اول الاصل ما هو من صلت الشيء اذ اربطه بآخره وهذا هو الظاهر لا يحتاج الى الكلف الذي يحتاج اليه
حين الملازمة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الا افراد والاستقلال به نحوها يقال توحد برأيه اى استقلاله
فمن التوحد بجمل الذات المستقلة عن متمكة اذ لا يتصل به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع الكمال
وان يكن اعتبارها بالذات خلاف الاستقلال كما فعل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال الا عدم دخول الغير في
ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان يكن اعتبارها بهنا قوله اذ الذات بخليقة على رجب
اى يكون ضافة بجمل الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى
فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب ذات الممكنات متشاركة تمام الملازمة حتى قال
بعض الفضلاء هذا الروايتيم لو كان المراد بالذات في قوله اذ الذات اجمالية لمالهية الكلية اما لو كان المراد
بقابل الصفة معنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا قول للمعنى حينئذ بوصفه نقابا بالوحدة فيه اذ كل صفة فردية
شخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرقوله ويحل ان يكون للملازمة ان يكون للملازمة
فاعل الفعل مع دخول باء حال فامية به لا لايصال الية اجماز الجوز طرف مستقر حال عن صفة التوحد فحينئذ معنى التوحد
بجمل الذات المتصفت بالوحدة حال كونه متمكنا بجمل الذات باوكرناك من ان معنى اجماله اجماله الفصل في دخول
الباء معنى الملازمة تلبس فيه انه على الاول طرف لغو على الثاني طرف مستقر طرف واحد اتقابل بين التوحيين
وان دفع ما مال نفاصل المحشى من ان يبقى ههنا بحث وهو ان الباء جعلت للملازمة يعنى ان يكون للملازمة سواء
صلته للتوحد ولم تجعل فلا يكون جعلها للملازمة تسمية كونهما صلة وانما قلنا يعنى ان يكون للملازمة لان الباء ههنا معان
في علم النحو والناسب ههنا هو معنى الاصل ومعنى النظرية وطاهران معنى الملازمة من قبل الاصل حتى لم يخلو
معنى من غير الاصل قوله فخر اى حين اذا كان الباء للملازمة لا بد لاحقا صيغة الفصل من كلمة لانه كلام السليح منقطع

اعني التوحد بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تجزئي قولهم تجزئ الطين اي صار مجزأ على فعل تجزئ من غير الطائفة
 ومنه الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا شك ان تصافه تعالى وان كان هو الكون مع الاتصال فلا
 من تجزئ عنه لاستحالة على التصافه اختصار صيغة المتوحد على الواحد شارة الى ان تصافه بالوحدة من غير ان
 يصير فعل فيه بخلاف الواحد قوله واما التكلف اي ما ان يكون صيغة الفعل على تقدير الالزام للتكلف كما في قولهم
 قويع فلان اي اختاره على كلفة مشتقة لا على طبع ويزيح في ذاته تصافه فوجب ان يحل على لازمه اعني الكمال
 لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون معنى كمال بمعنى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى تصافه بالوحدة
 اكلالة بخلاف الواحد فانه غير مشعره نقل عنه المعنى الاول من منسوخ التكلف لانه لم يعده ارباب اللغة
 من مستقلا وانما قابل به هنا لان فيه خصوصية رائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه رفع لما قيل ان الصيرورة
 ليست معنى لفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي
 يكون على وجه الكلفة والمشتقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة
 وهو الاغلب استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قد تم المحقق في التوجيه لكن اعتبر بها هنا خصوصية
 كونه بدون صنع وبذلك ليست محققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلا تحت المقابلة بينها وما ذكرنا ان
 ما قال المحقق المدق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمنه التوجه بجلال الذات
 والاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون ابا بل لا يستلزم صيغة التوحد للصيرورة اعني الكون بمعنى
 المتصف بالوحدة التي تنشأ بالذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون التكلف اعني الكمال معناه
 المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بما دخلية الغير ملازمة جلال الذات نقل عنه
 تقدير حمله على الكمال فيجعل ابا للبيانية انتهى ذلك لان بجلال عبارة عن صفات اسلية وبها كمال
 الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون بجلال الذات بذاتية لا تصاف بالوحدة الذاتية
 فيلزم ان لا يكون في اية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه نهائية تحرير كلام المحقق وهو اتفاقا ظاهر عبارته و
 حاشية قال المتأمل الجلي في توجيهه ان معنى قوله مخ اي حين اذا تقررا به يجوز ان يكون ابا بجلال
 فاعلم ان صيغة الفعل بحسب اللغة لا للصيرورة مع الصنع نحو قطعة فقطع اي بدون الصنع نحو الطين اما
 التكلف لما يستعمل حل صيغة الفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية ولو كانت صيرورة او كلفة فوجب ان يعمها
 بان يحل على الكمال كما قيل في التكرير ونحوه فان صيغة الفعل فيه كمال دون الصيرورة والتكلف اما انما لا يصيرورة

والاصيرة بدون الصنع فلانه ان اريد مناه تحقيق اى الكون مع الصنع او التكلف فطريق الانتقال كما لا يخفى قوله
 فهو ايضا واذا اريد مطلق الكون فلا بد ان يصير في الاستقلال في اللغة الا على كذا فلا يجوز اطلاق صيغة التفعّل
 الاصيرة والتكلف على الله تعالى اذا كان صيغة التفعّل في شأنه تعالى محمولة على الكمال بمعنى التوحد بجلال
 الذات على تقدير ان يكون لها صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال تصافا كاملا غاية الكمال
 وعدم شركة الغير في جلاله او ذاته الجلية او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملائمة جلال الذات على تقدير ان
 يكون للملائمة انتمى لولا لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولها فلا بد لوجه حقيقه يظهر كونها باصلة للتوحد لانه
 على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال اما ثانيا فلان قوله في ما يلي عنه ابا لا يخفى على الفضا
 اذا المناسب ان يقول صيغة التفعّل دون التفسير واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقوية بقوله كقولهم تجبر على
 قوله منه لتكون التوحد يصير مستلزما فكيف يمكن حينئذ ان يقول صيغة التفعّل بالاصيرة واما التكلف بل محل على هذا
 لانا لانهم ان صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصر في اصيرة بدون صنع وفي التكلف بل يستعمل للاصيرة مع
 الصنع بل لمعان آخر ايضا فقيده بقوله بدون صنع مع ما يده ول دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة
 في شأنه تعالى على الصيرة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باصول الكلام اما رابعا فلانه لا مستبعد
 اصيرة و الكمال حتى يحل في شأنه تعالى عليه اما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية شارة
 معنى التوحد على ان يكون لها صلة يكون سابق من قوله معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات
 او الذات الجلية مستلزما على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على كل تقدير تكلف ما وجب غاية البرقة
 ثم قال اما حلها تجوزا على كون المطلق فهو ان جاز ايضا لكن حلها على الكمال ولى في بيان حلها على الكون المطلق
 ليس باعتبار التجوز بل بتجريد عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليست شعري وجبولوجية المحل على الكمال مع ان
 هو واحد او احد المعنى على تقدير المحل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير حل فيها بل منشأ باذاته وعلى تقدير الكمال
 المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات لا يكون للغير حل في الاتصاف بها بل المحل على الكون او
 لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملووم واردة اللازم مالم قوله الا يكون ضمير آية
 اعلم ان الاحتمالات منها اربعة لان ضمير حجة اما ان يكون لله او للمنى على كلا التقديرين اما ان يكون ضافا لاسم
 الى الحج بمعنى من و اضافة اصفة الى موصوفها فله تقدير يكون ضمير مستلحا فيض ان آية نبيا اعظم من آيات سائر الانبياء
 او يصير للمعنى المؤيد بساطع من من جميع حجج الله تعالى في المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان حجة انما يقال باعتبار

على الحكم الموثوق به في الساطعة بناء على ان جميع المنفقات يفيد الاستغراق على تفرق في الاصول فلو كان
غير بنينا مؤيداً بالحق الساطعة لم يكن بنينا مؤيداً بالباطل من بين جميع حجج الاستدلال وجميع حجج الساطعة
عبارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الصمير حجة الى الله تعالى واثابة الساطع الى الحجج بمنزلة
من حيث قال ليفيد ان آية بنينا ولم يقل آية بنينا وعلى تقدير ان يكون الصمير لمحمد عيسى ان كان من صفات
الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التدرج بان بنينا مؤيداً بجميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت
من فائز حج عن هذا التدرج او بصير المحشى المؤيد لباطل من بين جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا بد من صفة اوسع
الانبياء اما مؤيداً بحجة ساطعة من بين جميع حججه متساوية فيلزم تساويهم معه او فاضلهم عليه لذلك فرج الحجة
على تقدير كون الصمير لمحمد عيسى عليه السلام قوله فساطع حجج من قبل اخلاق ثياب باوكرنا انفع ما قبل انه على بقتة
ان يكون الصمير من فائز ان آية بنينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما تيمم اذا كان العبارة اشعاراً بان سائر
الانبياء لم يؤيدوا بالمثل هذه البراهين في السطوع والظواهر انما غير مشعرة لانه اذا كان جميع المنفقات لا تستغرق
كلها هو الاكثر فاشارة العبارة بها ظاهر لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها
كما يقال في الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انما لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطا
كيفي فيه الظن قال المحشى المدق في توجيه قوله ليفيد ان آية بنينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد
بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس لسياجها كل واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرداً وجميع
حجج بني آخر فرداً آخر وهكذا فانه قال بباطل جميع حجج الله التي يكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة لا تستغرق
والالم تقدر عظيماً آية بنينا على آيات سائر الانبياء على ما يخفى وليس المراد كل واحد من حجج الله مطلقاً ولا
كل واحد من حجج الانبياء وكذلك الا بصير المحشى المؤيد لباطل جميع حجج الله وان كان بعضها حجة لنفسه و
لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حجج من قبل
اخلاق ثياب من قوله فالسني الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع
حجج لمجي حجة واحدة وحملها فرداً من الحجج التي جمعت بالقياس لسيابل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
التي جاءت بها الانبياء اما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج بنينا فلا يصح لان المقصود التدرج والظواهر من
مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة لنفسه بخلاف
سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية بنينا آية بافراو لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع

حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير المحذوفاً من حيث انه لو لم يحذف من قبل ان منادى الصفته الى الموصوف لا يفتتح
 والجار شرفه على سائر الانبياء على ما قرئنا من قول الله تعالى ما على توهم اما آية الفرق بين توهم اما وتقديرها ان
 التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها كورة في النظم بواسطة اعتبارها بها في امثال هذا المقام فيكون سلكا كذا
 التقدير انما مقدرة فيه ويحتمل الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالحجة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره
 ونتج من جابر بعد ذلك الشيخ الرضوي صرح بان تقديرها بشرطه يكون ما بعد الفاء امرادها وما قبلها منصوب
 لقوله تعالى وركب فكبر هو الا ان يقال ان بيان الفاء لاجراء الطرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضوي في قوله
 واذ لم يمتد وانه فيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو تعلق بالتقدير لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل
 الكتب اما من الاعتصاف او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم
 فالواو والعطف الجمله على الجمله بناء على ان هذه الجمله لا تشارك بعلم والمختصرا على ان جملته الحمد والصلوة اخبار
 لما ان الاخبار بالحمد تنضم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما العطف الفصحة على الفصحة والجامع ان ما قبله
 التاليف وهذا بيان سببية والطرف معمول اقوال المفهوم من السياق قوله كما وقع في عبارة المفتاح
 قال ما بعد فان خلاصة الاصلين آية ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بالاضبط الاجال بعد التفصيل يكون نسبته
 ان يقول وبالحجة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفادتها كما هي مضمون الكلام ما وقع في المفتاح من ان يقتل بوجه
 قوله خلاصته واما اذا كان من الاعتصاف وفصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد آية في جميع قواعد
 وهي الاساس يعني ان القاعدة هنا بالسنن اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الشرع
 قوله لان اعتقاد حاصله ان اعتقاد هو كونه العقل كافي في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسنة
 الواجب على قدرته وكلامه ارادة ولا يكون كافيا كسنة الحشر واسوال الحجة فان ثبوت امثال هذه اعطاء
 بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتد عليها او الاكثانية كسأل الحكمة
 الاكثية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد او كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيها عن
 واذ كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان جميع كتاب
 والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مجردا عن سائر صفاتها او ليس
 كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسان للعقائد
 نقل عنه فان قلنا وان اعتقاد من الكلام وكون الكلام اساسا لسانها يقتضي كون اساسا لنفسه

اولاً يتوقف الكتاب لا على المسائل لا اعتقادية وثانياً ان الكلام اساس لتقائده لان اساس اساس الكتاب
 اساس علم الكلام لان لتقائده من الكلام فاساسها اساسه فالكلام اساس اساس لتقائده فالتقنية الثانية
 تشمل الكتاب وابسته مثل الاول قلت اولاً بصريح القول ان علم فالتقائده بحسب اعتداده يتوقف على الكتاب
 المتوقف على التقائده بحسب اتها وثانياً ان المتبادر من اساس الشيء وهو الاساس لذات وان علم فاساس
 المتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان علم فاساس الكتاب هو ذات التقائده والكتاب انما هو اساس لتقائده
 حيث الاعتداده فلا يكون اساساً لاساسها من حيث هو اساس فليقال سنتي فما ذكره اولاً ابطال للتوجيه المذكور لكونه
 اساس لاساس بل انه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع التقائده على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب هو المتوقف
 على المسائل لا اعتقادية فلا بد ان يرد بالمسائل التي جعلتها اساساً لتلك المسائل لا اعتقادية فيلزم ان يكون بعض
 التقائده اساساً لجميعها ومن جعلها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه لا يخفى ان قوله التقائده من الكلام لا يحتاج
 اليه العلم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية التقائده لنفسها كذلك يلزم اساسية الكلام
 وذلك لان التقائده من الكلام فاساسها اساسه فالكلام اساس الكلام اساس فليكون الكلام اساساً لنفسه
 وما ذكره ما يمتنع لا فائدة التقنية الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس لتقائده لاساس الكتاب الذي هو اساس التقائده
 واساس لاساس اساس الكتاب اساس الكلام لان لتقائده من الكلام فاساسها اساسه فالكلام اساس اساس لتقائده
 فالتقنية الثانية في اشتراكها الكتاب وابسته كالاولى فلا يفيد الترتي في المدح واجاب ولا عن الاحتراض الاول
 بان المحضر المتفاد من قوله اولاً يتوقف الكتاب لا على المسائل لا اعتقادية مما ذكرنا يتوقف عليها يتوقف على سائر
 تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية سائر تلك المسائل ومباحث النظر فليلزم
 اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع المحصر المذكور نوع مكاربة ادشوت الكتاب ابسته انما يتوقف عليها التقائده
 الواجب ارادة وقدرة وكلامه على الصحيح واما على ما يافانما هو بالواسطة فليعلم ان الكلام اساس لاساس اساس
 مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعلها اساساً بمباحث النظر فيلزم ان يكون المصطلح في اصول الفقه اساساً
 اساس لتقائده لما ان مباحث النظر خادمة على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال ان سلم آه
 اي وسلم المحصر المذكور فنقول لفرق بالاعتبار متحقق لان التقائده من حيث الاعتداده يتوقف على الكتاب والكتاب
 يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللزام توقف التقائده من حيث الاعتداده على نفسها من حيث الذات ولا محالة
 فيه قال نحشي انما في توجيه منع المحصر ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل لا اعتقادية لم لا يجوز ان

يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لا بل لبلاغته الخفية اقول في توجيه المنع بهذا الطريق بطريق
لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس لعقائد على ان لا عجزا لبلاغته
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من اسد فوقات على ثبوت انه موجود قادر مرديكم وجميع تفصيل
بذوا حاب ثانيا عن الاعتراف من الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس لعقائد لستدان المتبادر
من الاساس يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس لعقائد بالذات بل بالواسطة ومنع المقدمة الثانية عن
قوله الكتاب اساس الكلام لستدان اساس الفرض يتوقف عليه كراهية مسأله الا ان يكون لفظ اساس الكلام على
العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه لئلا
سلم كلما المتقدمين في اساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب ثانيا هو اساس العقائد من حيث الاتحاد فلا يكون
اساسا لاساس لعقائد من حيث هو اساس فانه من معنى اساسية هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار
قيدها كحقيقة ليس واجبا كونه اساسا لاساس لعقائد او بقوله فليتنا في قوله فنه بذه البقرية ترق في الملح
تفريع على سبق اعني اذا كان المراد بالكتاب ولسنة فني بذه ترق سفسح الكلام ليس في قوله سفسح
علم الشرع والاحكام لان البقرية الاولى شاملة للكتاب لسنة لكونها ايضا بمنى الاحكام الشرعية العملية
بل كونها بمنى لها اولاد بالذات لا متبناها منها وكونه اساسا لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فانها
غير شاملة للكتاب ولسنة اذ لا يصدق عليها اساس اساس لعقائد الاسلامية قال القائل الحق في
ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على المحصر بل على ان الاو مخص بعلم التوحيد والصفات غير شاملة
للكتاب ولسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا ياسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور في البقرية
الثانية انتهى لا يخفى ان هذا الاعتراف من تسليم دلالة الضمير على المحصر المذكور انما يرد لوقوم الاخبار على اعطاف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من في تفرقة بين ما لو كان اعطاف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع التفرقة
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في التفرقتين قوله ويكون ان يقال آه يعني ان المراد
بالقصر الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على تفصيل الكلام اساسا
لكذلك لادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وصدقها يعرف بالكلام لان سياحت النظر في
ما اختاره لتساخر من فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء فيه انه انما يفيد مدح كلامه لتساخر من حيث
جعلوا سياحت النظر فيه اسند الكلام القداموسم الجعفرية انه يلزم ان يكون لفظ اساس عقائدا لاسلام ايضا

في مباحث النظر انما هو عوارض المبادى ولا انفسها وعلى العلوم ما يبين فيها انفسها والاولى ان يكون الحق
 على من لا يلقى به احد به صرح قدس سره في الكواشي العنصرية فقال انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر
 آه في الاولى ان يقال يتبادر ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه بسوء الدلائل
 منظره بالبال في توجيه عبارة الشرح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد تقضيا بالكلية التي يتوقف
 عليها العقائد من مباحث الامور العامة والخاصة والادراك من الكلام اساس تلك القواعد لانها تبين فيه
 بالدلائل العقلية واللفظية في توجيه عبارة الشرح وجوه كثيرة تركنا باسرها ويرد عليها مخافة الاطراب قوله على علم
 يعرف فيه ذلك آه في اعي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب صفاته قال بعض الافاضل هو كلام اهل السنة والجماعة
 لا المتوحد لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد بالضرورة وفيه ان المتوحد لم ينفى الصفات بمعنى عدم لبحث عنها حتى
 يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على ذلك ليصدق على كلامهم
 علمهم بتوحيده الصفات لانه حيث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله فنفية
 الوسم آه في حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشرح انما هو الموسوم بالكلام
 بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان شرا سماء الكلام وعنده انه ناظر الى التوجيه لانه في موضع
 الاعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبالة فلا معنى لنبته الوسم الى الكلام بل الواجب ان
 يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فخصيص الوسم يدل على انه لم ير معنى للقبول وقوله فنفية الوسم
 يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منها علما لا اشتراك به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة لا منزلة
 عطف البيان كما يقال عاين ابو حفص الموسوم بقوله من فوائد اشارة الى ان فوائد كثيرة كما ذكر في شرح
 الموافق آه قوله فان الشريعة آوى الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقادات والاعمال
 من حيث انها قطاع تعال لها دين يقال انه اى ذلة اطاعة من حيث انها كتب مله يقال ملكت الكتاب والبيعة
 اى كتبه ففقط صافة الختم الى الملته والدين اشارة بانه مقتضى بل العلم بل ان الكتابة اشعار العلماء بعمل شان
 الاتقيا وفي ما خير الدين عن الملته اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاعمال بمعنى الاطلاء ونقل عنه بناء
 جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال شريعة من حيث انها تمل مله واحال ان الملته من المصا
 والاعمال من انما قص به قوله سميت آه يعني ان الاسلام مركب من اسمين اجتمعت به اما لان اهلها سالم عن
 الاتفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى الذين التقديرين يكون لفظ اسلام مصدر الاول ان اسلام من

اسما والله تعالى اضيف اليه تشريفا لها كما يقال ميت الله للمسيح المحرم فحينئذ يكون لفظ السلام حقيقة
 قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة أي في المبدأ وبه السلامة أي في المعاد او منقاة وبه السلامة عن جميع
 النقصان : قوله فوجه التخصيص : يعني اذا كان الاسلام من اسما الله تعالى فوجه تخصيص صفة الالهية من
 اسم آخر ظاهر لان معنى الاسم هو اعطى للسلامة والنجاة والسلامة فهي كل منها معنى السلامة قوله فمما عين
 الاعراض لان المعنى عن الشيء يطوى كشيء عنه فذكر اللابزم الذي هو على الكشح واراو المذموم وهو لا عراض يجوز
 ان يكون استعارة تخيلية مرشحة بان شبهه في نفسه المقال بالكشح فثبت الكشح تخيلا ورشحة باعطي المال
 قوله ولما تعدد المتبوع آه ونقل عنه هذا جواب سوال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحد فلم تعدد
 الاعراب هنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتبوع ايضا تعدد معنى فذكر كلاما من المتبوعين
 عليه وعقبه تابعه قوله بان الجملة انشائية آه يعني ان الجملة انشائية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان
 افعال المذموم وضع لانشائه والجملة الاولى اعني قوله وهو جسي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احد هاتين على الاخرى
 باو او كمال لا تقطع وكذا لا يجوز عطفه على جسي ما على تقدير عدم التاويل فلا يلزم عطف الجملة على المقدر
 او هو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله بمعنى فلا فذوان حصل المناسبة بينهما بان كلامها جملة فعلية لكن الاول
 خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله وروا عليه : يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة
 لكنها واقعة في محل له عاود والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو موقوف
 لبعض الاماثل تنقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المذموم فحينئذ تنقل الكلام الى
 عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء نشره بعيد جدا قول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى
 يلزم البعد بل هو جملة وعائية والواو فيه اعتراضية كما في ان الثمانين لمغتبا فكان قال لهم آية الى سبيل انشاء
 واعطى العصمة والسداد وعدل الى جملة الاسمية للدلالة على لدوام والثبات كما في الحمد لله قوله انصا
 عطف القصة على لقصة آه معنى عطف القصة على القصة على بعينه السيد الشريف اقلنا عن صاحب الكشاف
 ان يعطى جملة مسوقة لرفع على محل مسوقة لرفع آخر لما سبقت به من نعتين فكما كانت اشد كان اعطى
 حسن من غير نظر الى كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل
 من المعطوف والمعطوفات عليه جملة مقيدة وههنا ليس كذلك ولعل المحشى اراد يعطى القصة على القصة يعطى
 حاصل مضمون احدى العليتين على حاصل مضمون الاخر من غير نظر الى اللفظ وبها يعطى ما جوزه الشارح في

شرح التلخيص في بحث الفصل الأول وضعه بالذمة والحسن ما يراه بشأنه صاحب الكشاف ومزيد
 يعاقب بالقيود والازدواج وبشرع وبالعقود والاعطاف وان رده السيد السند في الكائن بقي منها بحث وهو
 ان اشرح انما رده العطف في عبارة التلخيص لا يمكن جعله جوبسي فيه انشاء ولا يقول صاحب العطف لقصة
 على قصة لشي من الجفنين على انص عليه في بحث الفصل الأول فلاتيم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد
 رده العطف مطلقاً لقم كنهه ليس كذلك كيف قد اعترف به في شرح الكشاف ودفعه في القرآن نحو ما
 جسم وليس له ما وقوله في بعض الفصول آية في احدى وسيد المحققين في شرح العطف في حاشية على شرح التلخيص في
 عطف نعم الوكيل على مجموع جوبسي بان يقدر المبتدأ في المخطوف اما مقدما ليناسب المخطوف عليه او مؤخرا
 المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل علي صرح به صاحب الفتح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه اما مؤخرا
 نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على نذهب من بحيلة مبتدأ وانما لم تعرض السيد السند لهذا الاحتمال
 لاتيتم على نذهب من بحيلة المخصوص خبر مبتدأ وخذوف بخلاف الاحتمال الاول في اختلاف في انه اذا كان مقدما
 فهو متعين للمبتدأ ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يؤل نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا
 انشائية او اجتهادية اسمية انتهى خبر انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب كيف لا ولا فرق بين
 نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان الاول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعدها تاويل لا يكون
 المخطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبر نعم الوكيل اعترض السان انما هو في عطف نعم الوكيل على انه
 بعد التاويل بفوت انشاء الملح العام الذي وضع افعال الملح لا نشاء بل بصير لاخبار الملح انما هو انما هو
 في حقه نعم الوكيل قوله وايضا يجوز انه يعني ثم قال بعض الفضلاء في تراشيح ان يجوز عطف نعم الوكيل على
 باعتبار تضمنه معنى محيية لانه وان كان اخبار الكليل محال من الاعراب فوجه خبر المؤخر عطف الانشاء على الاخبار
 له محل من الاعراب فان قلت الموجب منع العطف كمال لا لقطع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من
 الاعراب فما الوجه في جواز قلت الوجه ان محل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان
 ليست مقصورة بالذات فلا تنفك الى اختلافها بالانشائية والاعبارية بل المحل حينئذ في حكم المفردات التي
 متوحد في عطف تلك المحل بعضها على بعض كالمفردات من ذاتين من جواز عطف المحل التي لها محل من
 الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حصة بلا ما وبن حسيه لانها جملة لها محل من
 الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول في ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل سبغة المفرد وتقدره

اى رجل جدي فحينئذ لا اشكال في عطفه على حسي قوله ويدل عليه قطعاً اى يدل على ان عطف الانشاء على
 الذى له محل من الاعراب جائز في قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا
 وهو اخبار له محل من الاعراب لا معقول قالوا قولك لان الواو من المحكية لا من المحكي وفتح لما تيسر من المعجز
 ان يكون مجموع الجملتين معقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون القول على سبيل المحكية حسبنا الله ونعم
 فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيا له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من المحكية اى من كلام
 المحكي اى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكي لانه يصح العطف حينئذ اذ لم يرد
 عطف الانشاء على الاخبار فيا له محل من الاعراب لا يتاويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل
 ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم اسباق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا يستتبع من مجموع
 الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصاً بالبعد القول معنى تيسر ان يجوز ان يكون فيا اذ لم
 بعد القول لان معنى العطف هو انه اذا كان الجمله محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد اذ وقعت في موضع
 وهو مشترك في جميع الملو ووليس مختصاً بالبعد القول على شيهه حسن قولنا زيدا بوجه علم ما جهله فان جمله ما جهله انشاء
 عطف على بوجه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه على ما قاله بعض الفضلاء من ان لاية والة على جوار عطف الكو
 قطعاً انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون دخول الواو معطوفاً على ما قبله تقدير المبتدأ اما خبر النيا
 المعطوف عليه فان حسبنا خبراً مبتدأ لان الحسب المحسب مناقته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالابتداء وانما اذا
 كانا فيتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البغاري قرينة ذكره في المعطوف عليه معنى حذفه في الاستعمال
 انتقال الذهن اليه واما مقدراً عليه في المرجح مع بسبب واما ذكرنا ان يفتح ما قاله فانما من الحسب من ان تقديره
 مقدماً واول بعيد المشهور تقدير المخصوص بالمدح وهو خبر اولى بان يكون من قبل عطف الانشاء على الاخبار اما تقدير المبتدأ في قوله وهو
 حسب ونعم الوكيل عيسى بن عبيد لان المبتدأ المذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله ونعم الوكيل
 فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لان تاويل المذكور انما يكون بعيداً اذا لم يكن قرب المرجح واعيا الى تقديره
 مقدماً كما ان تقديره في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في نحو حسي ونعم الوكيل
 تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص بالمقدرة مبتدأ و
 هذا التقدير كاف لنفي قطعية دلالة قوله او عطفه لانه يجوز ان لا يكون الواو من المحكية يكون نعم الوكيل معطوفاً
 على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي بها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عن الخبر

اولیٰ السند قدس سرہ بخیر عطف الجملۃ علی المفرد واما ان با محل من الاعراب علی ما صرح فی حاشیہ علی
 الشرح فی تفسیر ما مر من عطف الانشاء علی الاخبار فیہ انتم بعد تسلیم کون اواد من الحکایۃ لایدل علی جواز الذکر قطعاً
 بجواز ان یكون قانوناً مقدر فی المصطفوف بقدر ذکری فی المصطفوف علیہ فیکون من عطف الجملۃ الفعلیۃ بخیر علی
 الجملۃ الفعلیۃ بخیرۃ نقل عنہ ان تقدیر المبتدأ یطیل حل الاستدلال اما عطف علی خبر المقدم فانه یبطل
 الطريق الی ذکر انتہی لانه علی الاول لا یكون من عطف الانشاء علی الاخبار فمالہ محل من الاعراب و علی الثاني
 لا یكون اواد من الحکایۃ و اعلم ان اوادہ الجملۃ انما یرد لو کان معنی قولہ قطعاً یقیناً اما لو کان معنی جواز لانه یقطع
 مادۃ الاعتراض من لوازمہ فلا لانه لا یکن المقترن ان یعترف بہذہ التوجیہات اذ لو اعترف بہا لم یکن لا عذر
 موقع بخیر بنہائی حسب نعم الوکیل قولہ للحکم معان ثلثۃ آہ فی معنی قد یطلق المقصود حکم علی نفس النسبۃ بخیر بنہائی
 کانتا سلبیۃ و ہذا المعنی عرفی و قد یطلق المقصود علی ادراک تلك النسبۃ بمعنی ان النسبۃ واقعۃ و لیسیت بواقعۃ بمعنی
 ادراکها بطریق الادعاء القبول ہذا مصطلح المنطقیین و اعلم انہ قد حقق ان النسبۃ الواقعۃ بین مدی و قائم ہا و قائم
 بعینہ او اللہ و وقوع کذلک و لیس ہناک نسبۃ اخرى ہی مورد الایجاب السلب انہ قد تصوّر ہذہ النسبۃ فی نفسہا
 غیر باعتبار حصولہا و لا حصولہا فی نفس الامر بل باعتبار انہا تعلق بین طرفین تعلق الثبوت او الانتفاء و سببی
 نسبۃ حکمیۃ و مورد الایجاب السلب نسبۃ ثبوتیۃ ایضاً نسبۃ العام الی الخاص معنی الثبوت لانه المتصور اولاً
 قد تسمی سلبیۃ ایضاً اذا اعتبر انتفاء الثبوت و قد تصوّر باعتبار حصولہا و لا حصولہا فی نفس الامر فان ترودہ و نہو
 التمسک ان ذعن بحصولہا و لا حصولہا فہو التصدیق الی حکم بالمعنی الثالث عند المنطقیین فالنسبۃ الثبوتیۃ تعلق
 بہا علوم ثلثۃ اثنان تصویان احدهما لا یحتمل النقص و الثاني تجملہ و الثالث تصدیق فقد ظہر ان المعنی الاول
 ای نسبۃ امر الی آخر لیس مرادہما لوقوع و اللہ و وقوع کما فہمہ المحسن المدقق حیث جعل الوقوع معنی آخر حکم
 و ان معنی قولہ نسبۃ امر الی آخر تعلق امر الی آخر و قد عا کان اولاً و قد عا کان لا یجاب السلب بوقوع
 و اللہ و وقوع او تعلق امر بآخر و ہا کان مورد الایجاب و مورد السلب ان کما بمعنی ادراک ان النسبۃ واقعۃ و لیسیت
 بواقعۃ صرح بکلا الاطلاعین الشی فی شرح الشرح المختصر و ان معنی قولہ ادراک وقوع النسبۃ اولاً و قد عا اورا
 ان النسبۃ الثبوتیۃ واقعۃ فی نفس الامر و لیسیت بواقعۃ فیہا ثم انہ ذکر السید الشریف انہ یجوز ان نفسہ حکم
 بالتصدیق فقط و ان نفسہ بالتصدیق و التکذیب بذانہ علی ان ذعان ان النسبۃ لیسیت بواقعۃ اذ عا ان
 بان النسبۃ السلبیۃ واقعۃ فعلی بذانہ یجوز ان یعرف حکم ما دراک الوقوع فقط و ان یعرف ما دراک الوقوع

یجوز بمعنی حکم

النسبة القائمة بالجزئية

واللا وقوع معنا ذكره المحشي المصدق من ان كون الحكم بفتح ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعها يشعربان المراد
بالنسبة النسبة التقيدية التي يد عليها الايجاب والسلب بالنسبة القائمة بالجزئية لان الحكم على تقدير كونها ليس
ادراك وقوعها فقط ايجاباً او سلباً بل ادراك نفسها على جودها فان كذلك ليس بشي كما لا يخفى على اذك فتد
ان ليس بالنسبة سوى النسبة الوقوع واللا وقوع وهما النسبة القائمة بالجزئية والنسبة التقيدية المتعاقبة
فما لا يشك له والارم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطبق على خطاب الله تعالى
المكلفين بالامتناء والتخير في المصطلح الاصولي من الاشاعة والخطاب اللغة توجيه الكلام نحو غير ما ينافقه
الى ما خرج خطاب من سواه المراد به هنا اما الكلام انفسى لان النطق ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد
قدس سره في حاشي العنصرى سوا فسر الخطاب بالفتح به التخطيب من شأنه التخطيب فيكون خطاباً بالاول
كما ذهب اليه شيخ الاشرى من عدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل
ونها وخير ما وفسر الكلام الذي قصد منه انما من هو متهمى لغته فيكون خطاباً بالاول كما ذهب اليه
ابن القطن من ان الحكم والخطاب ثمان بناء على حدث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل في استغنى
ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام ليتبع قدمه وما حوت ابى ثبت بالخطاب لا بغيره
كوجوب الصلوة وحينه يكون المراد بالحكم حكم بمعنى تعلقه بافعال المكلفين بغيره من انما لم يجمع انما لم
على ما يرمى من انما لا يتفرق في الالم بوجوب حكم اصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فليس خواص النبي عم ايضاً
اذا كان المراد بالخطاب الكلام انفسى لا تلكه صفة واحدة فيحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا بالقول
الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطاباً الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب تعلقاته فلا يكون خطاباً احد
متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين بالخطابات المتعلقة باحوال اية وصفاته ونشرهاية كقولك تعالى
ولم يكن لهم كفوا احد بمعنى الاتقضاء بطلب وهو الما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب ترك المنع
عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الذب وطلب ترك بدونه وهو الكراهية وسنة التخيير عدم طلب
الفعل الترك وهو الاجابة وهذا القيد لا يخرج خطاباً متعلقاً بافعال المكلفين لكن بالامتناء والتخير كالمقتضى
لا فاعلم والاختار المتعلقة باعمالهم كقولك تعالى وادخلكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب بالازل
متعلقاً بافعال المكلفين بالامتناء والتخير كما ان شيخ الاشرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم
سقطت الصفة انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه اما عليه منسبة تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الازل

معنى الايجاب والتحريم

انما فاعله بطلب الفعل حين الوجود كسبجي متعلق بهذا البحث قوله كالموجب والا باجته ونحوها من النذب والتحريم
 والكرهية انما كان المراد بالخطاب ما هو بطلب فمطابقة المثال فلو ان كان المراد بالبيع به الخطاب فالحكم هو الايجاب
 مثلا لا موجب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بانفاذ يقال وجبه فوجب فالتشليل حينئذ مبني على المساقعة واما
 على ما ذكره بعض المحققين من ان لايجاب والوجود واحد بالذات مختلف بالا اعتبار فان الخطاب اذ هو نسبالي
 احكام يكون بجاي او اذ النسبالي ما فيه الحكم وهو الفعل يكون جوابا والترتب بانفاذ ايضا بالقبول غير ان اعتبار
 على ما ذكره الشارح في التلويح قوله وهذا الاخير اهية ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر
 من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح القابلة للاعتقاد فلو كان المراد منها مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام
 عنما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تعلقنا وعمنا الفعل بنا على ان الاعتقاد
 بفعل القلب يلزم ان يكون مسائل علم الكلام في العلم بالموجب اخواته من حيث يقصد به الاعتقاد او لا يقصد به
 قوله العلم المتعلق بالادب ليس هو علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة
 بالافعال بالاعتقاد والتحيز من حيث انه متعلق بكيفية الفعل يسمى تخصيص باسم علم الشرائع والاحكام المتعلق بتلك
 الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى بتحقيق باسم علم التوحيد والصناعات فان في التسمية معنى التخصيص لا شك
 ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرنية الاولى كون تلك الاحكام معلومات كما هو الظاهر السابق ان العلم
 لا كونها ايضا من معلوماته والالم بطابق قوله لما انما لا استفاد الا من جهة اشرع ولا يبين العلم عند ذكر الاحكام
 الا اليها فانه يصير غناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم يكن استفادة الا من جهة اشرع لم يسبق العلم عند ذكر
 الاحكام الى غير ما تضمنه ذلك لاسم العلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى زكاة ذواتها
 المتعلق في القرنية الاولى من قبل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرنية الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى
 المتعلق في الثانية كونها ايضا من معلوماته فخصيصا لاسم العلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعين منها ليس
 علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في نظام
 القدرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب معرفة الله واجبة فالتعبير عنه باستيعان به في غاية
 السخافة قوله ويستدرك قيد الشرعية لان اخذ الكتاب ليعتد الى الله في تعريفه شيعر كونه شرعا لله لا
 ان يكلف في دفع الاستدراك فيحصل على تجريد الاول لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله يقال الخطابات
 الشرعية او يقال في الثاني اى لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بالعلم منها او يحل التعرف تعريف الحكم الشرعي

٢٥
حاشية عبد الحكيم على المحلى

على نقل عن أصحاب التعريف بالحكم المطلق قوله فالمراد فيه اذا كانت ارادة ايسر الثالث لقضاة المحلى
اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخيرية وتوجيه ظاهر اوضح حل العلم في قوله بعلم المتعلق بالاولى
علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات
بالمسائل ونفس المسائل في الملكة اى حاصلة عنها لا تختلف فعلى الاول هو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء والنسبة حيز المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق السبب بالسبب بخلاف
المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث فلا تختلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي
ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هنا هو الاول قطعاً اذ لا يستلزم لفادة معرفة بتصديق قوله والثالثة
يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ان تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يجعل العلمان في قوله بعلم المتعلق بالاولى
علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية اى عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية عمل
بمعنى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون المتعلق تعلق
المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان بعلم التوحيد يسمى
الملكة اى حاصلة من تلك الادراكات وحينئذ يكون المتعلق تعلق السبب بالسبب اذ الملكة انما يحصل بسبب
تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حلقها على التصديقات بالمسائل
يتخرج معنى المتعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العلية بمعنى ما
متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد وتعالى
العلمان عبارة عن التصديق على منسب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العلية تعلق
الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا
ما نقل عنه وجه العمل هو عدم التكلف في معنى المتعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما
متعلقة منه اعني التصديقات الخصوصية او جعل التصديق على منسب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه مختلف من حيث
قوله على التقديرين اسود كان المراد المعنى الاول والثاني معنى الشرعية ما هو من الشريعة بان لا يخاف اعطيات
بالنسبة الى فهم الاخذ لا بما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل عن الكلام
عن القسم لان وجوده علمه توحيد لا غير ذلك يتوقف على الشرع لكن يجب جزمه بالانضمام لا اعتداد اذ كثير ما يعارض
الوجه المتعلق هو وقوعه في الملكة كالاشياء المتلازمة بخلاف ما اذا كان موقفاً بالوحى المفيد للتحقق اليقين فانه لا بد

فيه قوله ان اريد بطلق التعلق آية اي ان اريد به كون الشيء مضموا الى آخره على اي وجه كان فالمراد في صحة
التعلق في كلا الموضوعين ظاهر ويجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متساويين فيكون تعلق الحكم بحكمه ككيفية العمل
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لا
المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قولنا فاضل المحسوس من انه على تقدير ان يكون المراد
بالحكم ادراك النسبة بحسب ما دلت الاعقادات بالمعتقدات وان اريد بطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد
الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي لقصد التصديق منها فقط لا العمل بسبب العلم
علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها في نفسها كما حقيقة السيد السند قدس سره في حاشية
شرح المطلاع قوله وانما لم يعتبر التعلق آية اي ان اريد بطلق التعلق فكما انها تعلق بكيفية العمل فتعلق بنفسه
ايضا لكونه موصوفا بها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث كونه
فان الاحكام الفقهية انما تعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب نحوها بخلاف اكثر الاحكام الشرعية
التي تعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام
تعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجبة فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد
وبهذا حصل النقل عنه بقوله يعني ان اريد بتعلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل الى كيفية لكن انما
اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب او من عبارة
اشتهر وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا التجرى والالتيان به على الوجه المشروع
والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية آية لانها ايضا متعلقة بتصح الاعتقاد والالتيان به على الوجه المشروع
وليس فيه قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الكيفية ومعتبر بها كما في
قولهم الانسان ممنوع الطيب من حيث الصحة والمر من حتى يريد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال
المبينة في الفقر بل قيد للموضوع وتتم له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه ثبت له الكيفية وانها من غير
الا من حيث فانية ولا من جهة آخر فتدبر قوله ان اريد به آية اي ان اريد بالتعلق التعلق بخصوص هو تعلق
الاستدلال بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان لتعلق التقدير
بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان ادراك الكيفية لمثبتة للعمل فتدبر قوله
استعلق بكيفية العمل الحاجة الى التاويل لكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد واما الاعتقاد ليس طرفا

الحكم مبنيان

النسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المتعقدات التي تتعلق بالاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كمتعلقة
بالنسبة او بالواسطة كمتعلقة بالطرفين فانه يتعلق بها بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يراد ذكره للحشي لوقت
من ان يتعلق النسبة بالمعتقد معنى يتعلق الاسناد بطرفيه ثم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين وان
لا كل واحد من الطرفين لا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة الى معنى اذا كان المراد يتعلق الاسناد
بالطرفين او يتعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها لكن في اعتبار متعلقة بالنسبة المضافة الى العمل اشارة الى
نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من يتعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مستندة لثبوت العمل
مستدالية ومشتبالة بناء على اتم اذ اجبروا عن الحكم بغير النسبة التقييدية اضافة الحكم الى الحكم عليه كما لو استند
قوله زيدا بوجه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولة على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية فيكون
موضوعه عالمه اذ لا يحسن لموضوع العلم الا ما يجب فيه عن العوارض الذاتية اى ثبت له وبكل عليه قوله وارجح
موضوعه العمل في اى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه لا باعتبار عده لا
ولا باعتبار نوع عرصة الداتي اذ ليس لوقت شيئا منها فلا يراد ذكره انما ضل الحشي من ان موضوع العلم
اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان قوله ليس
موضوعه العمل بوجه من اوجه السابقة والحال فيجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا لموضوع العلم بوجه من اوجه
على ما بين في موضوعه قوله كما ان قولهم لنية آقا لى انما ضل الحشي النية ففعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى
التاويل قول المراد بالعمل على الجوارح والا لزم ان يدرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو لا يدرج فيه
عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخل في الفقه وليس كذلك في الاشكال في احتياجه الى التاويل قوله
ثم انه ينبغي جواب عن قولهم لانهم عدوا آية يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمه الزكاة بين الورثة اذ المبين فيه هو
قسمها بين الورثة والقسم من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وباجل آية بمعنى كل مسئلة ليس موضوعها
راجعا الى فعل المكلف يجب او يلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة المحزون ابسى فانما راجحة لفضل لولى قوله
هذا من قبيل يعطف على معمولي عالمين آية ثانيا باعادة الجواب فلا يراد ما قيل ان الظاهر من قبيل يعطف على معمولي
عالمين على منسوب من يجوز مطلقا اذ الجور ليس مقدم لاني المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه
بمجموع الجواب والجور وعل قوله بالثبانية آية وقع عن الحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مفعولا
خبر متبدا مخدوف اى العلم المتعلق بالثبانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بقدر الفعل لانما عمل لى لى العلم المتعلق

بأنانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظر اذ هي يكون المقصد
منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعلوية التي يكون المقصد منها العمل قوله لان مجتمعا لاجماع من مسائل
اصول الفقه قيل لان ان مجتمعا لاجماع من المسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اذ فيه لطريق لمبدأ
وتكميل الصناعة ولا يخفى ان لاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض في التي لا يثبت في اصول فخر
هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض عن البحث في الجواب التزم ان المسئلة مشتركة بين
الاصوليين اسي اصول له من هو الكلام واصول الفقه لكن حجة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق
بما اشأت العقائد الدينية بمسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بما استنبطت الاحكام فمسئلة اصول الفقه
فان موضوعه الاول لا يرقى من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحثا في شريعة خبارة الاشهر
المباحث الى ان له مباحثا اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وبذا ظهر عند من يقول موضوع الكلام علم
من الذات كالموجود مطلقا او ذات الصدوات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق بصفات العقائد لا
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر الاعراض من الكلام وليست في الشهرة بكتابة المباحث المهمة
واما عند من يقول ان موضوعات الصدقات وصفاته فالوجه في ضمة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة هي الغير
المقيدة بقيد عند من هي الصفة بحد ذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتبوا العلم بصفات مع
ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية
من الكلام ليس بكتابة تلك المباحث في الشهرة بقوله ولذا اذ اسي ولاجل ان المراد من صفات المطلقة الوجودية
الذاتية لم يعد مباحث الاحوال اسي الصفات السلبية مثل ان له ليس بجوهر لا عرض ولا جسم ولا فاعل
وهي مباحث الخلق والكون والبنوة والامانة من مباحث الصفات بل خيلوا الكل منها شجا على صفة وان
يمكن ان يجمع الكل لصفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية
والغير الذاتية والبنوة بمعنى بعث الانبياء والامانة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه
قوله على ان الامانة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اسي على ما ان سلمنا ان الصفة تشتمل الوجودية
الذاتية وغيره فالامانة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون
راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان يمكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال
الله تعالى حقيقة واحال منها من مقاصد علم الكلام قال الشافعي في آخر الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والبنوة والامامة فصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر لمباحث
لان مبحث الامة ليس مشهورا مثلها فانفع ما قاله المحشى المذوق فيه ان كون الامة من الصفات
لا دخل له في اثبات كون المطلقة المطلقة الذاتية الوجودية على لا يخفى فذا معنى الجملة علاوة سبنا لا ليس علاوة
بالنظر الى قوله وان جمع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية
فان قيل اذا كان حيا الامة متعلقة بكيفية اهل علم حبلت من مقاصده وعلى تقدير صلها من المقاصد
فلم لم يجعل موضوعه علم من الذات قلت جعلها من مقاصده لرفع حرافات اهل الاجراء الباطلين في حقها
المسلمين القديح في الخلفاء الراشدين اما عدم تقييم البعائد وموضوعه فله عدم كونها من مباحث في التحقيق لعدم
تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامة يعلم بغير ايقان الوجود عا
ان القيام بالامامة والصف للامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات اذ هو مورد بحثه في
بها مصالح دينية ودنيوية لا يتعلم الا من الاجتهاد لما فيقصد الشارع تخصيصها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل واحد لا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامة عجايب
فاسدة واختلافات بارزة سيما من الروايات الخواص ومالت كل منها الى تنصبات تكا وتفضي الى غير
كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين القديح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للمبحث عن
احوالهم ومضاهية كثير يتعلق بافعال المكلفين الحق اشكلون في الباب بالباب الكلام وربما اوردوا في تعريفه
حيث قالوا به العلم الباحث عن احوال احوال اصانع وصفاته والبنوة والامامة والمعاد وما يقبل من كل على كونه
الاسلام في كلامه فعدم دبر مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى انظر لكونها من المقاصد فاذن
ما قال المحشى المذوق ان بين كون الامة من صفات الكلام بين كونها من الصفات لا غير كما يدل عليه الاستفاد
من كلمة انما وقوله عند بعض شيعية مناقات ادعى في الاصل من المسائل العقائدية لا غير عندنا لكنها جعلت من
مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض شيعية آه فان جبا عنه هم الى ان لفظ لا بالمقتضى بالصفات المخصوصة
على انه فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله لا عند بعض شيعية وآه فان جبا عنه هم الى ان لفظ لا بالمقتضى بالصفات المخصوصة
التابعين كما يشرب عبارة فتاوى الشيخية والافقه صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اخلوه لانهم لم يهتموا بحكام
الشرعية وكانت عاونه في ذلك شاة المرشد من فلو كانت لتدين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حجة ففعلوه كذا
محصل الدرع انهم قد غفروا ولكن لم يدعوا بالان لا شاة يحصل فذلك لزمان يرب المتدين بعلقة الواقع الاختلافات قوله

عطفت عليه وهو قوله وقرب العهد فقدة الوقول قوله الاهتمام؛ اى الاهتمام غير الاختصاص مثل العناية بالدين
هو الاصل مثل رد الحكم تارة للافان لا يتطرق عليه شبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم او لافان لا يتطرق عليه
فى اول الامر مثل كون نفعه متعلقا بالسبب بالحكم وامثال ذلك يقال عنه مثل ان لا تقوم كونه دعوى بالاصل قوله
لا تقوم آية اشارة الى ان الاختصاص مرادنا فى النظر الى ايتهم باحقى معنى ليس لعدم التدوين وجوه ما ذكرنا
قوله مع انه من المتابعين منه ان الكارحة الله عليه من تعميم على ما قال فى التفسير تبيين رواية الا كما بر عن الاصا
او ما جى عن تابعه كزهرى والا نصارى عن ذلك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفه
بآية العلم بالاحكام الشرعية العملية من اولها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس بالما وما عليها هو
قلت المعروف منها هو المسائل التى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل قد يطلق على نفس المسائل فافهم
بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعية التصديق بالمسائل المعرفة منها اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بالمسائل
فالمعنى هو المسائل الدالة التى تفيد العلم بالاحكام العملية من اولها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالعلم
لانها المفيدة للعلم بالاحكام من اولها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى فادتها للعلم المذكوران من طالع تلك
المسائل وقف على لانها يحصل لمعرفة احكام تلك المسائل عن لانها وذا القدر كما فى نسخة الافاقه كما
يقال خبر الرسول بغير العلم الاستلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان خبره من حيث
صدقه بالبحرات وكل خبره بشارته فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك خبر علماء استدلالا نقل عن فخرى واما احكام
الحسن الاول من المسائل الثلاثة التى يعنى نسبتها بخبره اعم ارادوا ذكر النسبة وهو عبارة عمى التصديق فافهم
انفانته بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب للمتلقي بانقال المكلفين بالاعتقاد والتخيير فلا شك
قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على الحسن الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية
عن ادتها كسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالاول السميعة قوله لك ان تقول آية اى لك ان تقول فى
فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بانى قوله ما يفيد آية معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة وهو
واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص ومن شخص مثل الصلوات واجبة على زيد
بقرنية اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فافهم هو العلم بالاحكام الكلية القيد للعلم بالاحكام الجزئية
بالفقه ولا يخفى فى صحتها ومطابقته كما هو المشهور قال فى مثل الحاشى فى التوجيه ان كان صحيحا فى نفسه لكن ليس بما ذكره
فيما بعد من معرفة احوال لادله اجمالا آية كما لا يخفى اقول سياتى لك ما يفيد فى بيان ذلك اقول

فلما تذكره بقي فيه بحث وهو ان الماخوذ من لادته التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي له قوت
يكون في هذه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها
بالواسطة واجب بانه يمكن ان يكون قوله عن دولتها حالا عن ضمير بعينه فالتسوية العلم بالاحكام الكلية المتخذة
الاحكام الجزئية حال كون العلم تلك الاحكام الكلية مأخوذة عن دولتها التفصيلية فقها فلا اشكال في شئ من
هذا التوجيه يخرج التعريف عن هذا وكان في قاعدة في اعتبار قاعدة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية
في التعريف قوله وقد يقال اننا لا نعتبر كذا آداب ان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان بتعلق بالعلم وتعلق
بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وتبانيه به معنى لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم صيرته آفة للعلم فلهذا
اقادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان ما علم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيده منفعة كذا ان من حيث
قيامه به معنى لنفسه من حيث انه يخرج به محله عن القوة الى الفعل ولين به ومصلحة فائدة قيامه به بخروج عن القوة
الى الفعل مع الصياغة قال المحشي الدق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في انفس بل الانسانية
من حيث حصولها فيها فائدة انتهى كلامه في ان الحصول من الذين يستخرج حقيقة العلم فالتصديقات قطع النظر
عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لاقادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار
اننا لا اعتباري تكلف لا يطبق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المقيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينها والى اننا لا نعتبر بالذات ومعنى الاقادة استلزام
معلومية الكل معلومية الجزاء وفيه ما في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعروف اعم فاجعل المعروف بالعين
معرفة الاحكام آفة ملكة يتنبأ بالمسائل عن دولتها واستحضارها بلا تحتمل كسب جديد فان العلم كما يطلق على
المسائل التصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وحل في التلخيص
لملكة راجح فاما ما به قوله تدوين العليين ترتيب الابواب الفضول لان التدوين الترتيب يضاف الى الملكة عرفا
بمخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلزمه سابق لان
تدوين العلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان سمعته واما تدوين الملكة فاما بالذات فليس
ولذا قال في شرح التلخيص بيان قوله ويخصر في ثمانية ابواب طر هذا الكلام يقتضيه ان يكون العلم عبارة عن نفع الاصل
والقوة على شئ فان ذلك ما قاله نفاضل الجليلي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل مباشرة معلوما للملكة
الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد منها

من العلوم المعلوم قوله لكن يراد على اول ما جرت اروس مقابلة المقلدة فان المقلد لا يغير المجهد اذا طالع المسائل
 والدلائل يحصل له العلم بالحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون مقتضاه مع ان الاجماع على ان لفقيه هو المجهد
 قال في شرح المختصر العندين ورد على هذا المقتضى انه انما كان المراد بالاحكام بمعنى لم يطرد له خول المقلد اذا
 عين الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لا بالانزاع المعاني بل من لم يبلغ درجة الاختصاص وقد يكون
 عالما بكونه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المقتدين حاشية ان لفقيه هو المجهد لا غيره فلا يكون علمه
 انتهى فان دفع ما قاله انما حصل المحشى فيه نظرا لان المقتضى على اول ما جرت به المسائل ان ادلة المقتضى لمعرفة
 الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فوالذي حصل له المعرفة المفاداة بلا دليل فلا يلزم فقهه المقلد
 على ان من طالع المسائل له ادلة وقت على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مستمرا مجتهدا في تحصيل المعرفة
 بشكك المسائل وهو جليل في طاقان مثل في الايراد كما يرد على الجواب الاول يراد على الجواب الثاني والثالث ايضا
 فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او
 نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون مقتضاه مع انه ليس بفقيه اجماعا
 لفقيه مختص بالمجتهدين عند فهم قلت يندفع عنه يحصل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات عن الادلة
 الظنية بمعنى الفقه اعلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية انفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية
 ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهدين لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهدين انظر
 في دليل ظني وحصل له ظن حكيم يجب العمل به في ذلك قطعاً وكلما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً
 حصل للمجتهدين ظن حكيم يكون معلوماً عنده قطعاً اما الاولى فلا انعقاد والاجماع على ان الحكم المنفرد الكذا ادى اليه
 راسخ المجتهدين يجب العمل عليه قطعاً وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة بمعنى اما الثانية فلان جواز العمل
 بطريق التطلع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوماً لم يجب العمل به وانما حصل ان الحكم الظني من حيث
 استفاوته من الدليل الظني لكن وجوب العمل بالاتباع عليه قطعاً او صلا الى العلم بثبوت قطعاً فان دفع ما قيل له بل
 الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم حاصل بيقيناً لانه من حيث استفاوته من الدليل ظني وكونه يقيناً مستفاداً
 من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهدين لا انعقاد والاجماع لوجوب العمل به حقه بخلاف المقلد فان
 علمه لا يقضي الى علم بعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل به حقه بل انعقاد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيهاً بهداه
 وفيه التوجه باعتبار حل المعرفة على اليقين الادلة على الامارات لا ياتي في الجواب الاول فيصير المعنى وهو المسائل

الملة المصنعة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية باليقين ولا يخفى في عدم صحة لان ساطع المسائل
مع الدلائل لا يقيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطلق المجتهد الاية انه لو ادى رايه في الزمان
الثاني الى خلاف ما ادى رايه اولاً ثم طالع المسائل التي ادى اليه اية اولاً مع دليل للمصنف له جواب العمل
فلا يقيد له اليقين بحكمه بخلاف التصديق المجتهد بحكم فانه يقيد اليقين به على امارته ما دام ذلك التصديق باقياً
وما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق بذات الحق ما قل عنه من قوله والما على باق في الاجابة فينبغي بحسب
سبب اليقين الادلة بسبب الامارات فيحصل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير هذا التوجيه لئلا ياتي في
اجواب الاول كما لا يخفى انتهى بما ذكرنا من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه اجواب الاول في دفع ما قيل من ان الكلام ينبغي
عدم تصديده لمسائل اليقينية المحاصلة من الامارات والافلاسوال والاجاب كما لا يخفى لان ساطع المسائل
ليست يقيد اليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المقيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه
ما دام باقياً فاليقين باق واذ ازال الى اليقين كما ذكرنا قد مر فانه وقت ولله في مباحث زيادة تفصيل واذا اردت
استيفانها فليك بحاشية السيد الشريف على شرح المحقق العبد من مباحث الاجتهاد وتعرف الفقه قوله غايته
يقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن مر ياد وحاصله ما لانم ان المقلد ليس بعقيدته بهذا المعنى بل في كل سخي جز
للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلداً قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين الاجماعين
تساوياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم تلك المسائل
المدونة فقيهاً او لا معنى للعقيدة لا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم عقائده غير المجتهد
نيافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيهاً والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم
حصوله لا يكون فقيهاً بقوله بلا حطة بحيثية فان قيداً بحيثية ما خور في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار
الا انه كثيراً ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه لا يرد من سبب
ان علم جبريل الرسول بالمسائل المكتوبة عن الدلائل المرتبة بدين حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى
بالمسائل العقلية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم بالحادث بقوله للرسول علم اجتهادي هذا الاعتراض
انما يرد على نذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف وانما تكون بالاجابة فتقسم
قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من تغاه خلقوا الصانعوا لبعض حله على الخطاء والسهو منه اخرون فقالوا

بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو والاجتهاد ونحو ذلك في أمور الدين والادب في أمور الدنيا فيجوز السهو والخطأ في أمور الدنيا
 الأحكام آية يعني أن المراد بالأحكام جميعها فالعلم بجميع الأحكام عن ذاتها بطريق الاستدلال بالفتنة
 فلا إشكال لعلم الرسول لأن علمه بطريق الاستدلال في بعض الأحكام المراد بجميع ذلك كما أن الأحكام هي صالحة
 يعني أن علمه بجميع الأحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يزال العلم بجميع محال لأن المسائل تزيد بزيادة
 واية يخرج عن التعريف مثل هذا ما لا يثبت لا أدرك في حقه حين مثل عن الربيعين إجاب عن أربعة قوله فضيلة مثل ما مر
 من الكلام آية من السؤال الاجابة السابقة في قوله بالبيان معرفة الأحكام قول تحرير السؤال إجاب بنحو
 حل بسبارة فاقول قوله إجمالا ما تيسر عن نسبة المعرفة إلى الاحوال بحال عنها أي معرفة احوال لا بد بطريق
 الاجمال أي على وجه كلي بان يكون في ضمنها قواعد كلية غير متعلقة بذييل دليل وحال عن لادته أي قد حال
 الادلة حال كونها مجردة غير مبسطة تحكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي ينطبق بالأحكام فلا بد
 بالادلة الاجمالية لم يكن لتفصيل المعرفة بقوله إجمالا فائدة وليس لنا معرفة باحوال لادته الاجمالية على وجه جزئي وقوله
 في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ونونال من حيث افادتها كان ان يشرقا لمحتى سموم معرفة احوال لادته بطريق
 الاجمال والادلة الاجمالية من حيث افادتها الأحكام باستول لفظة فقهية إجمالا لا خارج معرفة احوال لادته تفصيلا
 مثل العلم باحوال صلواته كقوله في افادتها الأحكام لا خارج العلم باحوال لادته إجمالا لكن ليس من حيث افادتها
 الأحكام لمثل العلم بكونها قديمة وحادثه بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية إلى غير ذلك المراد بمعرفة
 تلك الاحوال العلم بثبوتها لادته اما نفسها كقولنا الكتاب شيت الحكم والامور كقولنا الامور للوجوب ثبوتها
 كقولنا العام بعينه القطع او النوع عرضها كقولنا العام آية خمس منه لمعنى بعينه الطعن فالعلم بهذه الأحكام
 ينسب لاصول الفقه وانما اختار هذا التوفيقا إشارة إلى ان من يفتي باصول الفقه لادته من حيث افادتها الأحكام
 وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مشبهة بها في ذلك لعدم ذاتية العلم بها فان كان قوله معرفة احوال لادته
 معطوفا على قوله معرفة الأحكام يرد عليه ان حصول الفقه نفس معرفة تلك الادلة وله اعرفه بالعلم بما يقو اعطاه
 ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام لا بعينه لا يمكن إجاب بان المعروف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التعريف
 بالمسائل المعروف منها نفس المسائل فالمعنى هو المسائل التي تفيد معرفة احوال لادته الاجمالية باصول الفقه ولا
 صحة فان من طالع مثلا الامر للوجوب انتهى للتوهم العام بعينه القطع لا غير ذلك كما قيل له العلم باحوال لادته الاجمالية
 وهذا على تقدير ان يكون قول الاجمالية مستحلفا بالادلة او يقال المراد بعينه العلم بالاحوال الكلية لادته الاجمالية

مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الدالة العلم باحوال بحرية الدالة التفصيلية مثل العلم بان صلوات
 وزكو الوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوات وزكو وغير ذلك للوجوب لا شأنا عليها
 فالعلم بالاحوال الكلية للدالة الاجالية المفيدة لمعرفة احوال بحرية الدالة التفصيلية بطريق الاجال
 احيى ضمن العقائد الكلية باصول نفقة وفي اعلى لغة يران يكون قوله اجالا متعلقا بالمرقة ويمكن الجواب بان تغاير
 الاعتبار كاف وهو قد يكون ان يريد بها الملكية المفيدة لمعرفة احوال الدالة الاجالية لكن لترتيب الترتيب ما في عنه
 قوله ومن عليه معرفة العقائد يعني يريد عليه للاعتراف السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد وزاد قوله به العلم بها
 الدينية من دلالتها التفصيلية اليقينية لا الميضية با و الجواب بان المعروف هنا هو المسائل المعنى هو المسائل الدينية
 التي تفيد معرفة العقائد الدينية من دلالتها بالكلام ولا شك في صحة فان من طالع المسائل الكلامية وقد ثبت على
 اولتها حصل معرفة العقائد الاسلامية عن دلالتها اذ يقال لتغاير الاعتبار كاف في صحة الافادة قال انما يقال
 واما الجواب الثاني فلا يخفى هنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل احد
 ووجود وقديم ومحمد بنى صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
 اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير واحد يؤيده قول المصنف رحمه الله عليه
 المحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العظيم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلاً ان
 ذات الله تعالى هي مجرد الحقيقي عالم واحد قادر ببناء على انه مبدأ ذلك من ادب البتة واطهر المعجزة يجب
 التصديق بهذه القاعدة يفيد العلم بان محمد عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك اقية فيه نظراً الى ان الحال
 قوله محمد بنى صادق يجب تاويله بالشيء تعالى ارسله بالحق وصدقه بالبركات لما تقرر ان موضوع التسليم يجب
 الى موضوع العلم به و الحق ان يقال خلف فانه لا يخفى في المسائل اجمية تكون سمياً و بصيراً وشكلاً فانه ما ورد
 الا في ذاته تعالى القول بعدم كونه من المسائل مكابرة وذلك لجزم الدواني في تعليقاته على الحواشي الشرعية
 على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد كمنها كلية واما قبل من ان موضوعها وان كان جزئياً
 حقيقياً لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون تضاداً كلية موضوعها مختصة في فرد فهو على تقدير تسليم لا يفيد فيما
 نحن فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية تفاد منها قوله عند في الموقف ووجه السبب الشريف بانه كما ان للفظ
 علما نفعاني علومهم سموه بالمتن لذلك ناعلمنا نفعاني علومنا سيماه كلاماً ولا يخفى انه ان غلبت الاشكال
 جهة النفع وهو كما ان اسفل من لا منطق في علومهم كذلك الكلام يثبت نفعه الكلام في علومنا قال في الجبين

موضوع التسليم

واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا يصرح بما هو جازم بتمية اسم يكون بازاء المنطق عن الكلام كما ينبغي
فلذا جمعنا الشرح وجعلها دجماً واحداً وقد حسن غاية الحسن قوله باعتبار آراءه لانه لو لم يعتبر اثرات اقوة الكلام
لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه والا فاشتراك في انهما فان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع آخر
بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبدأ والمنطق باعتبار العرضها ليس منحصراً
بالكلام بل في كل قوى في النحو والصرف فان نفعها بطريق الخدمة والاستمداد منها ايضا باعتبار العرض المبدأ
فما اولى بهذه التسمية قوله لضعاف اما قيد الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله لضعاف اما قيد الاول
قوله دل ما يجب آه او ضاع ذكر وجه التحصيل في الثاني اعني قوله ثم جفت لانه ان كان سبب اطلاق لفظ
الكلام عليه كونه ما يجب ان يعلم وتعلم بالكلام كان ذكر قيد الاول ضائعاً لا حاجة اليه فلو تركه المحشي
وان كان هو كونه ما يجب ان يعلم وتعلم بالكلام كان ذكر وجه التحصيل ضائعاً لا فائدة لغير الكلام في كونه اول
ما يجب حتى يذكر وجه التحصيل لقوله ولا شركة دليل لقوله وذكر وجه التحصيل للمجموع قوله اما قيد الاول وذكر وجه التحصيل
فلا يرد اما المحشي المدق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يقيد لزوم ضياع وجه التحصيل
بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله او لا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلاق اسم الكلام عليه ولا
لانه اول ما يجب ان يعلم وتعلم ولم يطلق على غيرهما من غير تحقق وجه الاطلاق وهو كونه ما يجب ان يعلم وتعلم
تميزه عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص الاسم
به او لا وابتداء كون التحصيل مطلقاً بان لا يسمي به غيره اسلاً فاما وجه التحصيل بحيث لم يطلق على غيره اصطفاً
بما صحت ثم اعلم انه نقل عنه هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير فانه في هذه الحاشية منوط على قوله
لو لم يقيد به يعني ان التعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير في فسر الاطلاق بالاطلاق او لا او لم يقيد به
والمحشي المدق جعلها منوطة على قوله ولا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق او لا او لا شركة آه ثم اعترض عليه
طائفة من انباء انفاً على انفاً فلهذا ما احتمال التسمية الغير به جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه
باعتبار كونه اول ما يجب لا يلزم استدراك ذكر وجه التحصيل لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمي غير الكلام بهذا
الاسم فيغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال
اولاً لا يثبت قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزاً عنه انه لم يتعرض في غير هذا الوجه فاعلم ان المحشي
وجه التحصيل لدفع احتمال التسمية الغير بهذا الوجه وهو لا يبيح لو قدر او لا قوله والتسمية بالكلام لما وصفت ثم

جواب السؤال كانه قيل لم وسط . والتمتية بين ذكر كلام المتقدين وكلام المتأخرين لم يذكر بعد ما مع ان
 الظاهر ان تياخر عنا آيات بقوله والتمتية اهكذا نقل عنه وما حمله ان وضع اسم الكتاب تبكك لمساؤل انما
 كانت من آيات بين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام اول بخلاف المتأخرين منتمت بوجه التسمية قوله
 الاول مله بين الايمان والكفر في القول منهم بناء على جعلهم الاعمال لايات في اوجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة
 الايمان الكفر عبارة عن التكذيب بتركيب الكيفية ليس لمجرد عدم خبره اعني ترك المنهيات وليس بخافركونه
 مصدقاً مقراً بما جاء به النبي عليه السلام فيكون اسطة بين الكفر والايمان عندهم هي الغشوق قوله لا بين الجنة
 والنار ولما وقع في كلام البعض غلطاً منهم من عبارتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلاً للكفر
 والكيفية لانه ليس لمجرد ان يكون محلاً للجنة ولا كفر ليكون محلاً للنار يعني ليس المراد باثبات المنهيات بين الجنة والنار
 الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عبارتهم لان الفاسق عندهم مخلد في النار
 ان مات بلا توبة كما هو المشهور من ههنا منهم لا يثبتون تركيب الكيفية مقراً ليكون اسطة بين الجنة والنار فانرفع
 ما قاله انما ضل الخش من ان كون الفاسق مخلد في النار عندهم لايت في ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار يجوز
 ان يكون لها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها ولا حتى يحكم الله تعالى بالثبات لان مقصود الخش ليس الاثبات
 على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما توهم ذلك لبعض قوله قال بعض السلف والواو للحال في الحال
 ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لا يثبتون الاعراف فلا وجه تخصيص اصل من عطا
 بهذه الاثبات وجعله سبباً للاعتزال قوله لكن ما لم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف
 رجال يعرفون كلا بسيماهم اي جبال من الموحدين مقصود اني العمل فنجسبون بين الجنة والنار حتى يقصدهم
 بما شاركه زمان قرعة من الرسل اي بزمان تفقد النبي عليه السلام وعدم وصول دعوة السيم فانهم معذورون
 لعدم اطلاعهم على الامور في المنى عنه وقال المعتزلة انهم معذورون بترك الواجبات لان العقل كان في معرفة
 حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله وما كنا معذبين حتى ننبئ رسولا قوله الكافر نصيرت الى الكافر المحارب صلته
 ان الحسن بن سعيد اثبت الواسطة بين الايمان والكفر وهو الكفر بطريق الجهر المعترف بيقين الواسطة
 بين الايمان مطلق الكفر فيكون غير الايمان في التثبت المنهيات بين المنهيات لان فاسق عنده منافق داخل في الكفر
 لان اتفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رح بان يكون المراد بقوله تركيب
 الكيفية ليس كافراً ليس كافراً بلقتهم هو منافق لا يعلم الا في الاثبات ما حيث قالوا ان اهل الجنة في السما اهل الكبار

على قولنا نأخوارج لسيوفهم كافر من المرجية مومنين الحسن البصري واتباعه منافقين فاعدا المستحق عليه وهو
 الحق وتركه المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان الكفر والنفاق وتعلق عن بعض المتأخرين
 من المعتزلة انما لا تنفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن العاصي بل بمعنى استحقاق غاية المخرج هو
 الذي يسمونه بالايمان الكامل فيفوتونه عن العاصي فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بين نوع
 الايمان الكفر وكان في ارجوح منه عن مذهبهم اعم من قيل يمكن حل قول الحسن ليس لمومن لا كافر بل هو
 منافق على انه ليس لمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايان المنصف هو الايمان الكامل
 الذي كان العمل به مستلزما من الزينين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن الاستدلال عليه
 فانه قال اقدم الشخص على العصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء
 به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء في هذا الجزئية لا يدخل في دونه ذلك الجوفان اقول
 فيه علم انه كان لا يعتقد ان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا
 المذهب على نقله في البداية قوله ياتي كونها دار ثواب وعقاب يعني ان منافقة الدار لكل من الثواب
 والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انها موصوفة بالثواب والعقاب هو ياتي في تحقق
 عدم الثواب العقاب فيها قوله ولو سلم ابي الواسع ان معنى كونها دار ثواب وعقاب ان كل من خيها
 ثواب ويعاقب فهو نسبتة الى استحقاقها وهو عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتيب الثواب والعقاب
 على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فنرتب عاد فيجوز ان ثواب بلا طاعة وان ثواب بلا عصية على ما هي
 تفصيله قوله فالمراد بقوله فاقول ان لان لدخول بدين الثواب متحقق عندهم في هذا قوله كما يدل عليه سياق
 من جواب الثواب للطبع والعقاب للعكس قوله ونسب لدخول الى الجنة الى النفس الصغيرة اشارة الى ان دخول الجنة لا
 يجب على احد ثم ادخل قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا مطلقا بما مستحقا لها لان كلامه فيه لتفرعه على الكفر
 والاصيان لا نسبة الى نفس ذلك الصغيري دخولا باختياره قوله فرب معتزلة يصرح بقوله في الكلام فاعل
 ان لا شعري اطلاق الكلام على نفسه في بيت الجاني او كلفه ان يقول ان المناسب بحق الكافر العذاب لا يخلو
 او يسلب عنه العقل لا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان عقوبة الاشعري اطلاقه بسبب معتزلة تصرة
 واسكاته على مذهبهم غير ودللا يعني انه انما يتم في مادة الصغير والعا وما ذكره في المطبع فهو لا رجا في الغناء
 وطلب البيان قوله قالوا تركه نخل وحده فانه ان علم الله تعالى بما هو فسخ للعبد دينه وتركه يكون بخلافه ان لم

يعلم كون سفها يجب تنزيهه تعالى عنها كذا نقل عنه وفيه تأمل الاول ان يقال تركه قبل وجب قوله
 فاجب اذ اى وجب بجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه بالزم اى لزمه عظيم
 لا يمكن ان يعبر عنه مينا وهو السكوت في اداة التماس لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه حقه ان لا يخلقه
 ولم يمتد صغيرا وليسب عنه عقلة قالى لفاضل لا سفراني في دفع الزام الاشعري عن بجبائي بانه لم ان
 يقول الاصل واجب الله تعالى اذ لم يجب تركه حفظ الحق آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله كان اية الاخ الكافر
 موجبة لكفر الوبي اخيه كمال الخرج على موته فكان الاصل لهم حياته فلما حفظ هذا الاصل فأت الاصل له ولعله في نسبه
 صلى اذ كان الاصل لهم ايجادهم فله عاية الاصل لكثير من فأت الاصل له اقول هذا الجواب غير تام على ما سيذكره هو قول
 اعطاء ما هو الاصل للعبد على الله تعالى ترك الاصل في حقه لاجل اصل شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم
 به الجواب اذ كان المراد بالاصل الاو في الحكمة لان الحكمة تقتضي ان تترك الخير الكثير للشئ القليل في حقه تعالى
 وقيل ايضا في دفعه بان بجبائي لا يقول بان لا تقا به الصال لا نفع واجب الله تعالى حتى يرد عليه ذكر
 الواجب عنه اللطف والتكليم والاقدر عليه كاعطاء العقل القدره وارسل الرسل في حال في حق الله تعالى
 ولا ينبغي ان الجواب اللطف على الله تعالى عند المعزلة اخره سوى جواب الاصل فكان الجواب خلط احد هما بالآخر قال في
 المواقف واما المعزلة فاجبوا على الله تعالى بناء على صلته امور الاول اللطف ومنه بانه يفعل الذي يقرب العبد
 الى الطاعة ويبعد عن المعصية كمنه الا بيا واثاني الثواب على الطاعة واثالث العقاب على المعصية
 والرابع الاصل للعبد قوله وبعضهم اى بعض معزلة تبصر ولم يعتبر جانب علم الله تعالى قالوا يجب على الله تعالى
 ان يعرضه للثواب والادخل في اعلى المشرطين ان علم انه يكفر عند كونه سكتا فلما لم يزم عليهم من بات صا
 لان ما هو الواجب على الله تعالى تعرضه للثواب بلا غة الى سلب الرجاى وتكليفه وهو حاصل في حقه وكذا نقل
 له بقدرته ولا يدخل بقدرته الله تعالى فيه على ما قالوا لكن لم يزم ترك الواجب فمن بات صغيرا لعدم التكليف
 في حقه فان قيل يرد عليهم من بات كافر اولم تفضل اليه دعوة بنى قطفانة ترك في حقه ما هو الواجب عليه
 قلت تعرض الثواب عنهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى
 وحسن الاشياء وتجاهل التكليف عليه ارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من بات
 مجنونا قوله بئس الاو في بئس ما يقينه حكمة الالهية وتدير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله ورج تركه سواء
 كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كسبها اولم يكن محققا لا يرد عليهم شئ مما ذكره الا في قوله بئس

الما ترمي به في تلميد أبي نصر العار من تلميد أبي بكر الجرجاني تلميد محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الامام الاعظم
ابو حنيفة كذا في شرح المقاصد قوله كسئلة التكوين غير من مسئلة الاستثنا في الايمان مسئلة ايمان القلده
على كسجتي قوله الطاهر ان لقول مجموع ما في الكتاب آه امي لظاهر ان يكون مقول لقول مجموع ما في الكتاب
لان تفرقة لا تدل على تخصيص السبعين والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول لقول
فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسو فسطائية ايضا مقول لقول فيكون مقصودا بالنقل
مع انه ليس كذلك وان قوله والا الهام ليس من سباب لمعرفة عند بل الحق باي عنه لان قوله خلافا
للسو فسطائية لا يصلح ان يكون مقول لقول لا نه حال عن مقول لقول في حال بل الحق حقائق الاشياء بانه العلم
بها تحقق حال كونهم مخالفين للسو فسطائية وكذا كتم له والا الهام المفسر انفا معنى في اقله آه جملة اسمية فحق لا
امى قال بل الحق وسباب العلم منصرف في الثلاثة احوال العقل والجبر الصادق والاحمال انه ليس الا الهام من سباب
المعرفة عندهم فلا يكون ان مقول لقول بل قيدا فلا يلزم شي مما ذكره وانما مثل الجلي حاب عن الاما بانه يجوز
ان يكون عادة لفظ عند بل الحق في قوله والا الهام ليس من سباب لمعرفة لتاكيد انتمى لا يخفى ان الجواب
عما ياباه الطبع اسلم ان ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والا الهام مقصودا بالنقل ليس كذلك فانه
انما ذكره لدفع بطلان حصر سباب العلم في الثلاثة كما سيجي قوله ويحتمل آه امى على تقدير ان يكون مقول لقول
هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد بل الحق بل السنة واجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا
يشتركون لهم في هذه المسئلة للاعتدائهم ولاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم هذه المسئلة قوله قد فتح ان آه
يفتح رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة المحيية امى الحكم المطابق
للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار المحيية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على لصدق ايضا
اذ لصدق عليه نه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئين تقتضي نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة كما
علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على كسجتي قوله لكن لا يلزم قوله آه
فان قوله والا لصدق آه يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب احتمال شيوخ الصدوق الا قول
دون الحق لا بحسب المصنوع اذ على تقدير فتح الباب لغير الفرق بحسب المصنوع قوله وقد يفرق بل على الفرق بينهما بهذا الاعتبار
ليس سببا في سابق بهذا الاعتبار فلو كان ابا في قوله الحكم المطابق مفتوحا ليكون بعينه الفرق بين مقوله وقوله
آه اذ لا فاعل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيها حتى يحل قوله والحكم المطابق عليه بل قوله ليشير الاشارة

ستفاد من الشيوخ والخصوص فانه اذا كان الشيوخ مختصا بالقول كان اصل لاطلاق باقيا في غيرنا بدلى
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود الحكم منه كما صرح به شيخ عبد القادر
ربط بين المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه آه لتعليل الحكم المطبوع على ما سمي الحكم باعتبار كونه
مطابقا لفتح الواقع بالحق لان المنظور فيه اولا لا يعنى ان الكذا ينظر اليه يلاحظ اولا في حصوله الا اعتبار الحكم
اعنى كونه مطابقا لفتح الابرار هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا لفتحها اذ النسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا يقال مطابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت مقول
عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا لتسمية الشيء بوصف بما هو منظور في حصوله
اولا ثم اخذ منه صفة اشبهته ووصف العقدة والحكم به فالحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت لمقول
والثاني كون الحكم مطابقا والثالث اصفة المشبهة الساخوة من بين المعنى التي يوصف بها الحكم بالمطابقة بان
يقال الحكم حق انما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه
اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يصف بكونه مطابقا لفتحها فان مقتضى ما بل لفاعلية
بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذلك لا اعتبار بين كنه ثانيا
ضمنا اذ انما على الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع للموصوف بكونه حقا الواقع هو واقع
الخبرة الثانية مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بانه ان الكلام المذكور على وقوع النسبة بين اثنين بالثبوت
او بالاتفاق مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون مبنية على ثبوت او سلبية لانه اما ان يكون ثانيا
لم يكن تلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر هو من ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المتبر بها
موجودة في الخارج فلا بد ما قيل ان النسبة امور اعتبارية فلا تسع لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور آه اعنى انما سمي كون
الحكم مطابقا كبر الابرار الواقع بالصدق لان الخوط في هذا الاعتبار ولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا كبر الابرار
الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا يقال مطابق الحكم الواقع والحكم متصف بالحق اللغوي بالصدق والآه
عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسمية بهذا الاعتبار بالصدق ايضا لتسمية الشيء بوصف بما هو منظور فيه ولا فان قلت
لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا لفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا كبر الابرار تسمية للشيء بوصف بما هو منظور فيه
اجيب بان التسمية بوصف المنظور ولا يرجع من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا بقبر منه ولما ساقه الى المعنى الاول من كون
المنظور فيه ثانيا قوله هو الابرار قال الفاضل المحشي فيه نظر لان الابرار صفة الحكم واقعه منها بيان حال الصدق كذا

هو صفة الحكم واجب ان هذا انما يدرك لو كان لا بنا مصدر مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة الحكم اما لو كان
 مصدر مبنيا للمفعول عني كون الشيء محزرا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة للحكم او يقال ان هذا مبنى على
 التامع فان انما لم يتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء محزرا عنه على ما هو عليه كما في قوله تعالى
 بالضم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشرفي في
 حاشية لم يزل قال المحشى له قد كن اتصاف الحكم بما معنى كان لا بنا عن الشيء على ما كان عليه محل كلامه
 كلامه يحتمل ان يكون مراده من في كلام الفاعل المحشى قد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون لا بنا
 المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اي محزور عنه على
 ما هو عليه و اجواب انه لا يلزم في وجه النسبية اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها
 وان لم يزل الكلام في نفس الصدق والكذب جمال عقلي بناء على ان لالة الالفاظ ليست قطعية بقى الكلام
 ان كون لا بنا المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد و اولم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله هو
 اول ما قيل له لانه يدل على وجه النسبية في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على ان تميز المطلق لا يكفي في
 وجه التسمية قوله فان المعنوم اذ وقع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فلا
 تعريفها بها وحملها عليها هو حاصل الرفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع كلف المفهوم انما حصل
 مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم لا يرفع ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع
 اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابق الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب
 عما يقال انه لو كان صفة للحكم لاصح ان يشتق منه له صفة كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده ان
 حيث قال في شرح تلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها من المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الضم
 ان كان مصدر مبنيا للفاعل اعني التماسية فهو صفة اتفاهم وان كان مصدر مبنيا للمفعول اعني
 المعنوية فهو صفة المعنى فلا يصح على الدلالة التي هي ملقة اللفظ ثم اجاب بانهم بانه ليس صفة اللفظ فان المفهوم
 وان كان صفة اتفاهم كذا الاتفاهم صفة المعنى لا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من
 اللفظ او اتفاهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة منفرجة عن المعنى
 يحل على اللفظ فهم المعنى انما هو مركب لا يمكن اشتقاقه من اللفظ بل هو حاصل من اللفظ منفرجة عنه قوله و جبر
 الا فاضل السيد الشرفي حيث ذكر انما في شرح تلخيص ما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ بل

وكون مناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى هو البطلان نعم الاستلزام من لا اتحاد فالأول يقال
 ان مثال ذلك المحمول على التسامح من يقوم وعما وهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ ولفظ صفة المسامح فلا
 ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على
 كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة نتيجة لا تشبيه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه
 قوله فالمعنى يعني اذ لم يكن مطابقة الواقع ايا صفة الحكم بل محمول على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء ويكون
 مناه كون الحكم بحيث يطابق الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتمادا على فهم المسامح قال الحاشي المدقق لكن
 على هذا التقدير يكون المنظور اولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في حقيقة القول ليس المراد يكون منظور فيه
 اولاً انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر في المراد ان الذي يلاحظ اولاً في حصول المفهوم
 اعني كون الحكم مطابقة الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكر مقدماته او موجزاً ولا يخفى ان شأنا
 على هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا صادق ليعني ان الظاهر ان يكون لبا وني قوله باللبسببية والضمير
 للشئ فاعني الامر الذي بسببه الشئ كك الشئ ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلاً لما
 يصير انساناً متباركاً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل مجاوده ايا ضرورة ان المعدوم لا يكون انساناً بل لا يكون مثلاً
 عن غيره لما تقر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية مطلقة لها وهو ما بطل قوله
 لاننا نقول فاعل بالشئ موجود اعمى لفاعل بسببه الشئ موجود في الخارج وذلك لما بان يكون اثر الفاعل
 نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعه لاستتباع الضوء للشمس والعقل نخرج منه الوجود ويصفها به على ما قال لا شئ
 وغيره القائلون بان الماهيات مجبوتة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهي الاثر المترتب على ما اثر الفاعل من شئ
 الاستتباع ثم العقل نخرج منها الوجود ويصفها به مثلاً ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها بالعقل
 بالوجود والوجود ليس الا اعتباراً عقلياً انما انما يحصل من شئ اثر في مقابله من الضوء المخصوص وسر
 هنا ضوء مستقر ثابت في نفسه يجعلها الشمس مستغفاً بالوجود ولكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول جدد
 بسبب الشمس اما بان يكون اثر الفاعل ماهية باعتبار الوجود لاس من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك
 الماهية على ما ذهب اليه المشايخون غيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجبوتة فانهم قالوا اثر الفاعل في
 الماهية في الخارج ووجودها فيه ليس به ان يجعل الماهية مستغفاً في الخارج واما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود
 لاس من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية مستغفاً

فعل كذا التقدير من اثر افعال الشئ الموجود في الخارج اما بنفسه اما باعتبار وجود قوله لا ما به الشئ في
 اثر افعال كونه شئ في كونه شئ بل نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية باقية
 بمحلها على ندرته انه لا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور بينهما فعل اما عدم التمايز في السمات فانما هو
 الخارج انما في انه منها فان الماهيات تمايز بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في ان يكون بعضها
 قولهم الماهية محبوبة او غير محبوبة يا ذل لا يعقل صحة على ما يشهد به بطلان السليمة انما النزاع في كون الماهيات محبوبة
 غير محبوبة بمعنى الذي مر من اثر افعال نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فان منع ما قال بعض الفضلاء
 هذا الجواب انما يستقيم على ما سب من قال ان الماهيات غير محبوبة واما من يقول بان الماهيات محبوبة فلا اذ لم يرد
 احد ان الماهيات محبوبة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق
 ما ذكرناه فليكن الرجوع الى شرح الموقف والحوادث الشرفية على شرح حكمة اعيان شرح الزواجر المحقق الذي
 قوله في الاشكال اذ يصير محل التعريف بالوجود موجود وذا لا يصدق على اعمدة الفاعلية قوله قلت التسليم
 لانهم اولوا ان الشئ منها بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو جاز ان سلما باعتبار ان اصل
 التعريفات محل الحقيقة والاحترار عن الجاز ان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الموجود موجود
 فانه افعال من ما به الموجود وذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامراكة بسببه الشئ الموجود الشئ الموجود
 بتصرف بالوجود وما ذلك الا افعال معنى الثاني الامراكة بسببه الشئ الموجود وهو كذا الموجود المتعارف جميع
 ما عدا ما ذلك لا الماهية اذ لا دخل للفاعل في كون ما به الموجود اذ لا دخل للوجود في شئ ما في نفسه وفي
 اتصاله بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشئ وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت قد مر من صريح العبارة
 انه لا يحتاج الى شئ في كونه ذلك الشئ الى غير ما ذهبوا اليه كما قالوا ابو هريرة بن يوسف بن نفسه ولا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى
 اقام بينهما قوله في نظري ما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشئ ذلك الشئ قوله وقد قيل ان هذا
 الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول الى الضمير الثاني محمول على الاول به محمول على الماهية لا الذات فالحق الامراكة
 بسببه الشئ ذلك لا معنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامراكة اخذ ذلك من تعريف الى قال في تعريف الامراكة
 بالمعنى الاعمى ان لا يعقل ثبوت الذات قوله فلا يتوهم الاشكال في افعال على ليس الامراكة بسببه المفعول كذا نقلا
 لعدم محل البوطاة بينهما قوله لكن يتبين من التعريف بالعرض انما قال في التعريف لان مال التعريف على ما به
 هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامراكة العرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصالها به سواء كان لازما او مفارقا

يحتاج إلى امر غير ذلك ليعرضي يكون علته لبقوة سواء كان نفس تلك الماهية او غير ما شلا الانسان في كونه ضاحكا
 يحتاج الى ما هو مشتاك كونه ضاحكا اعني التعجب لكن يعنى الاتساق ما لا تأتي بسبب الخروطين بل ما فان الانسان
 كونه ما حتما لا يحتاج الى امر غير ما طلق لان ثبوته لا غير محتمل لشيء اما بالغير فخطوا انفس الذات فليقتد به عليها فافاد
 الفاضل الجليل في ان تدفع انتقضا لذي في العرضي باطنا سهو وعلل المحشي في ما لم تتر من هذا انتقضا لان المقصود في
 الماهية بجيت متباز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخل في تعريفها لا يضر بالمقصود
 في ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء بحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الكليات
 وعوارضها واول ما يتبادر الى ذهنه في الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الماشي لنفسه كالكلي للكل بخلاف الذاتيات
 فانه لا يشتبه بين الكلي الجزئي فليدبر قوله وجعل هو هو او بدو لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباقي في
 تعلو بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالسنة ما به يتحد الماشي في المفهوم فلا يبعد
 التعريف على الفاعل لانه غير متحد به بصله لا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو
 الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حل المواطاة اعني حل هو هو اتحادا وتفسيره في الصدق فله عليه لا يتبادر
 والاصطلاح المذكور خراز عنه في تعريفات فلا يتركب عليه مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون باللبسية والتفسير
 ظاهر متبادر سالم عن رد انتقضا على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحذور ما بهية لا يصدق عليه ما به يتحد المحذور
 انه بركب قوله في اي خذ ما ذكرنا قوله كان اخضر لكن المذكور اظهر سابق الى اعني قوله في كونه المقصود
 ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور
 ما بهية ما بالكنة وحصل لدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الانسان تصور مطلقا ولا التصور بالوجه
 فله حتى في ما ذكره المراد بالتصور بالكنة فالمعنى انما يمكن تصور الشيء بالكنة بدون مفهوم العوارض تصور الشيء بالكنة دون تصور
 نية وما بهية مما قال قال الفاضل المحشي لا ينبغي عليك ان لمقصود من تعريفها الماهية تميزها عما سواها من ان يخرج خزانة
 عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ايراد التصور بالكنة يتبقى لا جوارده اخله فيها اقول مع الشارح
 سرفقه بخلاف آه بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمغايرة لان بعض المفهومات كان عرض لنفسها كالمفهوم
 فكان محل ان يتوهم ان حقيقة عوارض المعروضات احد ما مغايرة الماهية لا جواردها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد
 ما بهية ائتمانه ولذا ذكر في جميع الكتب ان الماهية لا تتبدل مع عوارضها اللازمة والمغايرة مع عدم التعرض لبيان
 المغايرة بين الماهية واخرها قوله اما التصور بالكنة ببيان اسباب تغير التصور بالكنة في عدم تغييره لخل لا بالاشي

في العوارض لا يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصور بدونه العرضي قوله قيل عليه استفادة
 يستفاد من تفسير قوله فانه من العوارض على قوله ما يمكن تصور بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشئ بدونه والوجه
 اعني ما لا يمكن تصور الشئ بدونه غير عليه للوازم البينة المعنى الاخر عن ما يتبع انعكاسا عن الشئ يستلزم تنزيها
 او يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونه ضرورة ان تصور مستلزم لما بحيث يستحيل لانعكاسا منها فينتقص المعنى
 الذاتي ولا يخفى عليك انه كما يتحقق تعريف الذاتي بالوازم المذكورة. فاما كما يتحقق تعريف العرضي بما جعلا فاختيار الاستفادة
 في توجيه هذا الاعتراض من تطويل المسافة او بمعنى ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخر
 اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى رد الاعتراض على تعريفها ودفعه عنها حينئذ يكون
 قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تامل قوله وجوابه آية في كلام الاستفادة اولانا من بيان حكم العرضي
 لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا يتم الاستفادة المذكورة
 يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون استفادة حكما عاما شاملا له
 ونفيها كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصور بدونه ليس معرفا مساويا للذاتي يدل عليه من التبعية في قوله فانه
 العوارض بدونه ما قاله في شرح المطلع للذاتي خواص ثلث الاول ان يتبع رخصة عن الماهية على معنى انه اذا تصور
 وتصرف الماهية منع الحكم بسلبه عنها اثنائية ويجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصور
 مع التصديق بثبوته لها وبالاستنتاج صيغتين مطلقتين لان لا وتي تحمل للوازم البينة بالمعنى الاخر والثانية بان
 اشتمل كلامه على تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في اجوابه ان معنى عدم امكان تصور الشئ دون
 انه لا يمكن تصور ذلك الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطا بان يكون خطأ مقصدا وبالذات
 او لا بان يكون خطأ مقصدا او ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتيا فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللوازم
 ليس الا تصور اللوازم بطريق الاخطا بان يكون المطلوب خطأ مقصدا وبالذات فيكون تصور المطلوب بدونه مستلزم
 في الجواب وهو ما اذا لم يكن المطلوب متصورا بطريق الاخطا فاعتقد اللازم ان يكون له من متعلقا عن مفهوم حد
 لازمه الى اللازم لا يسهل ما بلغ حتى يحصل للوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذات عليها
 فان قيل قد مر السيد الشريف قدس سره في حاشية المطلاع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصور
 محالا بدونه من تصور الذات او الماهية بطريق الاخطا ولا يكفي فيه خطا او ماهية فصلا عن تصور ما قلعت الاحتياج اليه
 بثبوت الذاتي لها ضرورة انها لا تدل على لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصور تصور يرشد الى عبارة

عبد الحكيم بن علي

قوله ما مضى عليه في حاشي المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بان استلزام تصور المعلوم
المعلوم التفضيلي فربما يطرح على الذين يوجب عواضه عن اللزوم ولا يستمر اندفاعا على هذا تصور المعلوم
على هذا قصد الخطر بالبال استلزام تصور على هذا الوجه تصور لازمه لتقريب هذا المقام بحث نص عليه في حاشي
المطالع فليخرج اليه قوله ايضا زان تصور اللزوم جواب ثان عن ايراد المذكور يعني ان قد لنا انما لا يمكن
تصور الشئ بدون انه لا يمكن تصور الشئ بالكلية في زمان لا يكون لذاتي مستورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
الشئ بالكلية لا يكون الا في تصور ذاتية فيكون تصور عين تصور ذاتية فلا بد ان يكون في زمان واحد جلا تصور اللزوم
فانه في زمان غير زمان تصور المعلوم ضرورة ان تصور اللزوم مغاير لتصور المعلوم بل مع له واتناع توجه امر
نحو شيتين في زمان واحد اذا كان تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور المعلوم بدون اللزوم لانها كما
عنه في زمان تصور فلا يقتض حذ الذي باللزوم المذكورة نقل عنه لان تصور المعلوم من انفسه اللزوم لا ي
موجب له والاما جازا باقوة مع زوال تصور المعلوم واللزوم باطل بضرورة ثم ان تحقق سعة اللزوم
بين المعد والمعدله مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم من تصور
تصور شئ آخر مع ان المادى معدلات لطلب ان قيل فاصحى قوله لم تصور اللزوم البين لانك عن تصور
المعلوم قلت معناه ان تصور يعقب تصور المعلوم بدون فصل وتقال ان يمنع تغاير زمانى التصورين
فان من شك بانواع تدرجه لنفس زمان احد الشيتين به وعليه ان الحال في تصور الذاتى كذلك ايضا
نامل الاول في الجواب ان يقال محض عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان ملاحظة مجزأ
عنه كما ان مغزى مكانه بدون اخرى امكان ملاحظة مجزأ عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل
لان المعد ما يمنع تصور اجتماع المفعول ضرورة انه يتوقف على وجوده عدمه تصور المعلوم قد يجامع مع تصور
اللزوم وان اراد انه بمنزلة المعد عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدلات فان المعدلات
الحقيقية هي شركات الواقعة فيها وتسميته المبادى معدلات على سبيل تشبيهه بنص بك السيد الشريف في حاشيته
شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيراد عليه نقص على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله تعالى
ان يمنع تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم المذكور في اللزوم البنية هو ان لا تحليل زمان بين
المعلوم وتعلق اللزوم ونذك صرح العلامة المتفكر الى اني شرح المقاصد في بحث الاضافه موضع تغاير زمانى تصور
بصلا لاستدلال علمية جمع الى ليد الا فهو غير موجه حاله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور المعلوم معدلا

غير لازم في جميع الملومات بالنسبة الى لوازمها البنية بخوان لا يتوقف اللازم على مرفوعه صلا بل يكون لا
 بالعكس كما لا عدم بالنسبة الى ملكاتها فان لاضافة لما كانت اخلت في مفهوماتها وتقتل لاضافة
 على تعقل الملكات كونها ظاهرا لما كانت الاعداء موقوفة عليها اذ لا يتوقف شي منها على الآخر كما لا يتوقف
 فانها محيطة لان محسوس غير ان يتوقف احدهما على الآخر والاساطيل المعية وخلاصة ان اللازم منحصر في اعمدة معلول اذ
 معلول على علة واحدة فعلى تقدير ان يكون المعلوم علة متعددة يكون ان تصو المعلوم مغايرا لان تصو اللازم
 وعلى التقدير الاخر يكون ان تصو المعلوم بوزان تصو اللازم وباحراز ما لك من توجيه المنع طهران اعراض
 المدقق بعد نقل هذه الحاشية ان جواب الثاني لا يخرج عن الاغراض بالنسبة الى ملكاتها وفي المتفانين مبنى على
 عدم التدبر في توجيه المنع المذكور وجه التامل ان وجود الماهية بالتفان ليس لا وجود الاخر فلا يكون تصو الا
 مغايرا بالذات لتصو الذي ولذا قالوا بالتغاير لا بالجمال والتفصيل من الحد المحدود بخلاف المعلوم اللازم
 فان تصو المعلوم مغاير بالذات لتصو اللازم كما لا يخفى و اجواب ما ذكره بقوله والا لواءه وحاصله ان في
 تصو الذات بغيره غير ممكن لان وجوده وجوده كما ان المتصو ايضا غير ممكن في اللوازم المتصو ممكن لكن
 وجوده انعكاس المعلوم عن اللازم محال هذا كما قالوا ان الكميات الفرعية فرض لا شراك ممكن ان كان المظهر
 محالا بخلاف الجزئي فان الفرع المفروض منه محال وتفصيل ذلك في حاشي السيد الشريف قدس سره
 شرح مختصر الاصول قوله في هذا قدر كفيينا في هذا المقام يعني هذا القدر من الانعكاس كاعني كون ان تصو اللازم
 غير ان تصو المعلوم كفيينا في الفرق بين الله واللازم واما في قسمته الخارج عن الماهية الى اللازم المعاني
 فلا يلزم فيه الانعكاس بمعنى الانفصال عدم الاستتباب فمضى هذا اشارة الى ما توهم ان القول بالانعكاس بغير
 قاعدة اللزوم وحاصله ان الانعكاس كالمقام للزوم وهو يعني الانفصال عدم الاستتباب لا النفاية
 بالزمان تامل قوله وقيل ايضا انه اعترض ان ثمان على قوله ما يمكن آه يعني ان يريد بالامكان قوله ما يمكن تصو
 الانسان بونه لا مكان انما هو محال سلب الضرورة عن سبب الوجود والعدم يلزم جواز تصو كنهه الشيء بالغير
 وهو محال اذا العارض لا ينفيد منزلة حقيقة المعروض والالم يمكن عارضا اذ يصير محصلا ان تصو كنهه الانسان
 بدون العرضي تصو لا بد منه اعني به لسياضه من فكون تصور كنهه بالعرضي جائزا ولو اتفق لوجب ان
 يكون بتصو كنهه بونه ضروريا وهذا وان يريد بالامكان لا مكان العام عن سلب ضرورة عن حد نظرين
 وهذا المعنى حاصل في الثاني ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصو الانسان بونه واجب كل واجب

ممكن بالامكان العام كذا كذا على ان الذي ان تصور الانسان بدون متع وكل متع ممكن بالامكان العام
 وتخصيه انه لما لم يقيد بالامكان العام لشي من الطرفين كان مساوفا على كل من الواجب المتع قوله جوابه
 انما تخاران المراد بالامكان الامكان الخاص يمنع لزوم جواز تصور كنهه الشئ بالعرض بان يكون سببا محصورا
 الذي هو محال بل للزوم جواز تصور كنهه مع العرض بان يكون متقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا
 يمكن تصور الانسان في ذاته وتصور الانسان لا بد منه يعني معه لا بد من المتقابل لقولنا بدون منه لا بد فليس
 تصور الانسان بالكنه مقرونا بالغير العرضي تصور معه ليسا بضررين كما استحالته فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ
 بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول في الجواب انما يتم لو كان لبارقي قوله بدون منه لا بد
 كان للسببية فالتقابل لقولنا بدون منه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل في اوجه التسليم في قوله لو سلم قوله لتصور
 بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على تصور المقيد فبذلك فالامكان
 ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كقولنا تصور بالكنه بدون العرض ليسا بضررين بل يتم ذكر
 من جواز التصور بالكنه العرضي اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد
 بالكنه المقيد يكون حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده لا عدمه ضروري بل معنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا يحتاج
 لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكرنا نقل عنه وتوحيده ان قولنا الرومي لا يمكن
 ممكن لا يستلزم بانه هم البياض عن الرومي اما ان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية
 البياض اليه فمنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية
 نسبة الكنه بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابهين بان يوجد صلا ولا يوجد فيها
 بما على ان شئ كلامه جازا ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى
 بخلاف الضابط الكتاب من الامور التي يكون تصور الشئ المحال بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول استفادته
 ... الذي الاما ان يكون تصور الشئ بالكنه المحال بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر لا يخفى على السابق
 صدق تعريف الذي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص هو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بطلان
 يدق فان البينة : فيمكن ان ليس تصور الشئ الا تصور ذاتية فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللوازم فانه
 متعارف تصور اللوازم فيجوز تصور بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على
 ان تصوره آحادا لا يمكن ان يتقابل قولنا بدونه وان الامكان كيفية نسبة المقيد الى المقيد فنقول ان تصور

الخيرية واجتماعها في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمشيئة الثانية لا تكون الا في كل شيء اذا
 كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة وايضا لم يفرق بين المسلمين فقال قال الامام
 اقول الجلي برابع من هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريف الماهية باعتبار التحقق والوجود فثبت
 اما اول اطلاق اعتبار الوجود في الحقيقة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون مستبعدا في الحقيقة
 الموجودة للاموار الموجودة موجودة ولا عبر الشارح عن هذا المعنى بقوله يقال اشارة الى انه غير مراد في هذا المقام
 وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاجل ان الماهية فلا بد من حيز حيث يكون الشيء بمعنى الموجود في لغته الحكم
 اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا يخفى في لغته وانما ثابته فلا يجب على الشيء ان يكون في لغته في قولنا
 عوارض الاشياء موجودة واما حيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما الماهية من قطع النظر
 عن الوجود قوله كون الشيء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم بحسب بل لا يلزم
 المتصادق والمتساو ولا يدخل للتساوي في لغته الحكم اقول معنى قوله للشيء عندنا الموجود ان معناه ان الشيء
 الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما ان هل يطلق على الماهية لفظ الشيء حقيقة فثبت لغته عندنا ما هو اسم الموجود لا يجد
 شائع الاستعمال في هذا المعنى لان النزاع في استعماله في محارم ما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الوجود مجاز
 في الماهية هو هذا المعنى البعيد وقال في شرح المواقف خاتمة المقصد السادس فيها ثمان اواخر في تحقيق معنى
 وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث فلفظ متعلق بالشيء والشيء عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية بيان كون الشيء
 مجموع الامور الثلاثة وحاصلها ان لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكرنا من حيثها فلا يفسر حقيقة بارادته من ثمة ان
 عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالبعدات او المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها الماهيات هي
 موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالقصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي كالتصور
 لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فاذا ذكره انفصل الشيء من انه فرق بين الماهية
 والمنشاء والشيء غير الماهية وليس ثمة ثباته التدرج تابعة لفظ قوله اذ لا لغوية في ذلك وقوله فلما يحتاج المعنى ان
 وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعني اصحاب الايمان القاصرون قوله كما في مثله فان المعنى ان نقصه في نسبة
 بواجب لوجوده موجود في نفس الامر لان هو واجب جوده في نفس الامر جوده فيه قوله والحاصل يعني ان هذا موضوع حقيقة
 حسب الاحتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من حيث الشئ من الصفات ذات الموضوع بوصفه بافضل
 الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق في شرح الرصاة

من ان ذكره شيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حاشي أطول ان بل المرات
 لا يحتاج الى معرفته بعد بيان مغايرت القضايا بحسب لفظ واللغة ولا يحتاج في افادتها لك لمعنى
 الى بيانها لا فليلا بالنسبة الى الاذيان القاصرة الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول سائل ان ثابت على ما عرفت فانه
 اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولا حكم بلوغية وبخلاف قولك شعر شعري فانه وان كان مفيد لكنه يحتاج الى
 بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذيان لان اخذ المحمول مفيد بوصف المذكور معنى مجاز ولا معنى الجاز وان
 لا بد من بيان لان المتبادر المعنى الحقيقي على تفرغ في موضعه وندب من قوله في الحاشية الاتية باننا طرأ قوله
 الكلام مفيد وقوله ولا مثل انما ابو الجهم ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
 من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذا في خد طر في شعري شعري سطر وجه المذكور
 فيما بينهم بدرا بالنسبة الى القاصرين فاعتادوا ان الفرق غير من لان اخذ طر في شعري شعري على الوجه المذكور
 وان كان مشهورا لكنه مجاز ولا معنى الجازي لا بد من البيان البته بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة
 اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله في السائل المثال المذكور المسائل والافرق
 بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله ان قد اعتبره عن ان سائل عن المثال متحد
 الموضوع والمحمول لا اخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولا حكم بلوغية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذا
 بل اخذ الموضوع بحسب لفرض كما هو التحقيق يكون مفيد او يندفع ما ادور بعض الفضلاء من ان الفرق بين
 الضمانات تختلف لا ما اذا قلنا كل ما يكون مفيد بحسب لفظ واللغة ثبوت الخارج بالفعل بحسب سائل كما
 هو ظاهر في سبب الشيخ والساخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو التحقيق في سبب الشيخ كما حقه الا ان في شرحه
 لان مقصود الشارح ليس ان فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث
 الاول بحسب لفرض الثاني بحسب نفس الامر بل مقصود ان سائل قد اخذ العنوان في الثاني كذا في قوله
 من هذا القبيل قوله ذلك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة قلنا
 في ما فادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذيان القاصرة لكن في كل البيان ليس بطريق التناول
 والصرف عن انظر لشيء المعنى بالمراد بتبادره كونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البته الى التنا
 والصرف عن انظر لعدم شهرته المعنى بالمراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجاز والفرق بين هذا
 والتوجيه السابق ان السابق كان ناظر الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البته الى بيان

منقاد وخفاء وهذا نظر الى مدلولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانما يحتاج الى التاويل فينبغي ان يكون
 القول ولا مثل انما هو النظم وشعري شعري يدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في
 هذا القول عدم ظهوره بان شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الشاعر في الجمل ان اراد ان يحقق الاشياء
 مستحقة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بهي سلطان ان اراد ان لمعنى المراد منه ان كان مجازا لكنه
 لشبهة صار كما حقيقة في انقضاء من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يجب الاستغناء عن التاويل
 ليس شيء لان المعنى اللغوي على ما قاله من ان التحقيق من حيث اللفظ ان عقد الوضع من الكلمات الموضوع
 لمعناه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل من شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري
 المقيد بالان او المقيد بمعنى او المتصف بالبلاغة بعض من اشار به طوحيلا فافادة شعري للمعنى يكون المراد
 ان بعض شعري المعهود هو شعري لان بعض شعري المعهود هو المقيد بمعنى او المتصف بالبلاغة يكون متناه
 على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تامل وحاصل الوضع ان معنى المعهودة هو اذ بعض الاشياء
 المعين في الملاحظة بعيد كونه الآن فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه للاضافة فافادة المعنى بالبيان
 والعرف عن الظن قوله ولم فرق آدمي دكم من فرق بين شعري الآن كشر فيا معنى او هو شعري المعروف بالبلاغة
 وبين ارادة بعض المعين سواء كان بالتعيين لشخص او النوع لعدم دلالة ارادة المعين على التعيين المذكور شي من
 الدلالات على ان المعنى يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا والذكر الحكمي لكل مختلف هناك نقل عنه وبادكرنا ان ذلك ما قاله
 بعض الفضلاء ان شعري لان شعري فيا معنى والمعرف بالبلاغة بعض الاشياء معينة لكن التعيين النوعي ليس
 في المعنى ليس مقصودا على الشخص فلو ان اراد بالبلاغة التعيين المتبعي هو شعري المعروف بالبلاغة او فيا معنى لانا
 للاضافة انما يدل على ان المراد بعض الاستعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخصا ما ان تعينه باعتبار كونه فيا معنى
 او موصوفا بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان توكيد الاحتياج الى البيان الى
 بالبيان بيان صدق الكلام ساطعة لنفس الامر هو البيان بالدليل فالجواب ان هذا الكلام مقيد بل يحتاج
 على ما اتفقد الى بيان صدقه بالدليل له نسبة الى بعض الاشخاص كالوسطانية يمكن ذكره تأكيد الافادة
 فان المسائل لما اكره الافادة اكد الاحتياج الى الدليل فكيف يمكن كونه مقيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان
 من ذكره بيان طريق افادة على قوله ويرى عليه شعري آدمي يراد على هذا التوجيه ان شعري شعري
 يحتاج الى بيان صدقه ساطعة لنفس الامر بالبيان لا بالافادة فافادة الاحتياج الى التاويل فينبغي ان يكون

لم يثبت جنس العلم بالحقائق ضرورية انهم معترفون بالثبوت والشك من التصديق بل يكونون بالتصديق بها وادعوا
 الا انهم عن الاستدلال بوجوه المحدثات لا يقيم الا بالتصديق بها وادعوا ادعاء ولا قرينة على المعنى الحقيقي بالتصديق
 مع ان التصديق لا يحصل بدون التصديق الكلي على الاستدلال ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصديق
 مستحق فاقبل ان مقام الرد لا يستلزم الاستدلال مطلقاً فضلاً على الاستدلال بالبرهان او ثبوت جنس العلم كما
 في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشي كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال بمعنى ان يستدل
 على ان الصانع موجود مستصفاً بالعلم والمقدرة والحيوة وغير ذلك يحتاج الى العلم بان الحقائق لا تحتاج
 الى العلم باحوالها بانها ممكنة لوجودها شي كما ينبغي ان يثبت ان الصانع ذو القدرة بانه علم ان من قد يفتقد
 في قوله والعلم بهاد وجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجوه المحدثات فلا بد من تقدير
 البشوت يعني ان العلم بوجود الحقائق مستحق فقد غلط في توجيه غلطين الاول من وجوب تقدير حيث
 لا يتم عن الاستدلال بالبرهان او لا يتم العلم بهاد التصديق بها وادعوا ادعاء فلا حاجة الى التقدير
 من كفاية العلم بالبشوت والا فلا وجه تخصيص التقدير به او لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما ينبغي ان يكون
 كلام من قدر البشوت بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال بها
 فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول من كفاية العلم بالبشوت فلا قدرة لم يقدر
 والغلط الثاني من وجوب تقدير قوله والثانيث باعتبار الصفات اليه نقل عنه فان مصداق ثبوتية الاستدلال
 ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق معني منها مصداق مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدوا لهم اقرب للثبوت
 انتهى كلامه تعالى معني الفضل فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل المحدثات قوله لانه غير مراد لان المقصود
 من قونا العلم بالحقائق الرد على الادوية المنكرين للعلم مطلقاً فكيف يثبت العلم الا بالاجابة لجميع الحقائق
 ولا حاجة الى العلم بالتفصيل بما قوله ان اريد اجمالاً اي ان ريد بعبارة لا علم عدم العلم الا بالاجابة بان لا خط بوجه
 جميع الحقائق عدمه في العلم غير علم فان ثبوت الحقائق الاشياء ثابتة بتضمن العلم بحسبها بوجوب البشوت وهو العلم بالاجابة
 قد سبق ان المراد بالثبوت حقائق الاشياء والا اعتقاد لا يتحقق بدون العلم به القدرة كافت العلم الا بالاجابة لا يقال
 نحن نقصد العلم اي نحن نختار ان المراد عدم العلم بتفصيله ونقول انه من العلم ان العلم في قوله والعلم بالحقائق على تقدير عدم ثبوت
 البشوت مقيد بالكنة وذلك لانه اذا لم يقدر البشوت يكون المراد من العلم بالعلم بالتصور لا في المقابلة من العلم
 بالحقائق نفسها او التصديق علم باحوالها وحقيقة لا بد ان يقيد العلم بالكنة ولا يمكن بحيل الرد على البرهان

ايضا قال المحقق انه قد قيل ثبوت ما كل معلوم بما لا بد ان من قوت حقائق الاشياء ثابتة في العلم
 الاجمالي بالجميع والارادنا قلنا فلا يكون لهذا هو جهات حتى كلامه فيه تامل قوله الجواب ان المراد بالجنس
 ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فاحتمل جنس حقائق الاشياء ثابتة و العلم به كذا في مقتضى
 كان ضمن فرد واحد اكثر فحينئذ يرجع الى لا يجاب بالخبر في ذلك كافي في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي
 المتعين قوله عليه السلام في ان ارادة الجنس ان وقت بها الاشكال واصل ما ارد على الخصم لكن لا يحصل المقصود
 من التبيين بهاتين التبيينين لان المقصود من التبيين على وجود ما نشأ به من الاعيان لا اعتراض و تحقق العلم باليقين
 الى معرفة الصانع على وجه لا يحتاج و اذا كان المراد بالجنس لا يلزم ان يكون ثبوت العلم به في ضمن كذا لبعض
 يجوز ان يكون في ضمن فرد آخر و في نشأ به فلا يحصل التبيين على وجوده قوله و جوابه آه يعني ان المراد في
 قول التبيين على وجود ما نشأ به التبيين على وجود جنس ما نشأ به و التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود
 المحذورات و العلم بها سواء كان ما نشأ به او لا اقول في الجواب لا يرفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشأ به لا يكون
 الا في ضمن ما نشأ به لان معنى قولنا التبيين على وجود جنس ما نشأ به التبيين على وجود ما به ما نشأ به سواركان في ضمن
 فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ما به حقائق الاشياء ثابتة سواركان
 من جنس حقيقة واحدة او اكثر على ما هو لول لام الجنس نعم بدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون
 وجود ما نشأ به في ضمن ما نشأ به او غير ذلك و قد مر في ذلك على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير
 لفظ الجنس ايضا بعيدا يدل عليه قرينة فاجواب اما مبنى على التبيين والتبيين تامل قوله فالكلام السابق على
 حذف المضاف و هو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان في قوله ما نشأ به ما هو
 او موصوفة و اياها كان في تقدير معنى الجنس و معنى الاستعراق على ما علم في موضعه قد حلت بهذا على ان
 انتهى ولا يخفى انه ليس بشئ لا في المصير المعنى التبيين على وجود الجنس المشابه او جنس مشابه و الجنس ليس بشئ لا في المصير المعنى
 من تقدير المضاف او يادى ليشأ به فردا و نقول يعني نقول التبيين على وجود ما يشأ به حاصل مع ان
 الكلام السابق ليس كحذف المضاف لان الكلام عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة تبيين على وجود ما يشأ به
 و اذا ثبت شئ منها فاللاحق بالثبوت هو المشابهات لانها اظهر و جرد او حسن حصول من غير ذلك لا يخلو عما لا يشأ
 في هذا الطولية لكن كفاية هذا القدر من التبيين تامل قوله هم المتفاوتة الفرق بين ثبوت لغوية لغوية و الصارفة
 فيكون ثبوت حقائق التبيين في نفس الامر مطلقا تبعية الاعتقاد و بدنه و يلزم من ذلك ان حقائق بالبر لاها اذ لم

ان يقال يدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر على ابحاث على تخصيص النسبة ان قولنا اذا من قضية بدئية
 دليل لما ادعوه هو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لتساؤل عظيم فيوزان كذا فيهم
 ونخص نشأته فيهم قال في شرح المواضع وسنم فرقة تسمى بالبناء وفيهم الذين يعاندون يدعون انهم جازون
 بان لا موجودا صلا وانما نشأته فيهم من الاشكالات المتعارضة مثل يقال لو كان كسبهم موجودا لم يحل من
 ان يخيار في قوله لا انقسام فيلزم الجزم وهو بطل لا دلة كما نذر اوله لا قيناسه وهو ايضا بطل لا دلة مثبتة ولو كان
 شي موجودا لكان ما اجابا او قلنا وكلاهما باطل للاشكالات المعاصرة للوجود الا انما قوله وبه يظهر انما ذكرنا
 وجه التسمية ونقل فيهم بل على ان انكارهم ليس محصورا بحقائق الوجودات بل عيم الموجودات والمعدوم
 في نفس الامر لا انكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله تخصيصا يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات
 بالذكريات قال وسنم من نكر حقائق الاشياء على فن سبق فان كلام في ثبوت حقائق الموجودات
 قوله والاطهر ان يعني ان الاطهر ان يحل الاشياء بهنا اي في قول الشارح سنم من نكر حقائق الاشياء على
 المعنى الا ان الشامل الموجود والمعدوم يعني بالجميع ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقر بما بينه ليس المراد بالثبوت معناه
 الحقيقي اعني الوجود المتحقق بل لا محالة شاملا للوجود والمعدوم ولو جازا وهو تقر بما واقعا لم يقطع النظر عن
 الفارض لان انكارهم ايضا لا يقتضي الوجودات الخارجية بل يعيها والمعدومات فالجميع انهم سيكون كون الاشياء
 مستغنى بالتقرر والاعتقاد بحجب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال لفاصل كليي يقر بما ذكرنا
 على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شي فهو موجود
 ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شي من الاشياء تقر وتقرر في شي من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالثبوت
 لانهم لا يكتفون بالثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت شي فهو ثابت على انهم كل بالنسبة الى المعتقد
 انتم كلامه فيجب انما لاننا لان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف لمصطلح يكون احض من الثبوت لانه لا يرد
 به الوجود الذي يكون قرار واحد حيث قال لا يكون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على
 قرار واحد او لا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على الصندي لانهم ايضا قائلون بثبوت حقائق الاشياء
 فيقول عنها التقرر لو حل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ثبوت الثبوت الواحد
 مع ترك المعنى ليعتقد بهما وانما فلان ذكره وجه التفسير الثبوت بالتقرر هو قوله لما عرفت المعنى جاز التقرر بان يقال
 لو اعتقدنا تقرر شي فهو متقرر على انهم كل بالنسبة الى المعتقد فينتفي ان يكون التقرر قوله فيكون مدب كل قوم حقا

قيل حتى الحق والباطل منها وليس منها نسبة من جهة بطا بقها الحكم او لا بطا بقها خيب ما وريه ليه النظام
 و هو مطا بقه الحكم للاعتقاد عدم مطا بقته لا قول قد سمعت مناسا بقا ما ينفى عن اعتبارها التحمل مع انه على
 هذا لا فائدة ولا يرد فيه المقدمة بعد قول بان الحقائق تابعة عند فهم للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى قول
 الباطل من قول الدال على النسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقد به القائل ولا فلا يرد ما قال بعض الاشكال ان قول
 الصالح عن الاعتقاد لا يوصف بالبطول لا بالزعم و يريده ما قلنا ما قال الشارح في البطول في بحث الاستدلال
 لا يقال لشكوك ليسين بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ما قصد يون بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقول
 لا ما نقول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى انه لم يدر في وقوع النسبة او لا و قوعها و ذم لم يحكم بغيره من البتة في الاشياء
 لكنه اذا لم يقف بالجملة بخبره و قال في هذا الاشكال مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال الشارح ان لم يتحقق معنى الاشياء
 و بيان لم مثبت نفى جميع الاشياء الذي اودعتم قبولكم لا شئ من الحقائق في المنسحق قطع النظر عن الاعتقاد و قد
 ثبت شئ من الاشياء في نفسه ضرورة ان اذا لم مثبت السلب انكلى تحقق الايجاب الجزئي و لا لازم ارتفاعه لتقييد
 وان ثبت ان نفى في نفسه فقد ثبت ما فيه في نفسه من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحويره
 العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء ان لم ينفى شئ من الاشياء بصفة نفى لم يكن شئ منها متقيا او ان نفى
 لا تصدق بالنفي و قام به ان نفى اذا لم تصدق بالنفي لازم الاتصاف بنفي نفى و نفى ان نفى اثبات او هو لازم
 فخرهم الثبوت وان تحقق نفى فقد ثبت ما فيه من ما هي ايات اذ من جملة الالهيات ان نفى و كذا لا تصدق بصفة
 من جملة ما اتوا فيه بحث لا لا لازم انه اذا لم تصدق الا بنار بالنفي فزعم ان تصدق بنفي نفى كإلزام يكون الاشياء
 ما تية في نفسها فلا تصدق بشئ منها و قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي نفى على
 تلازم الموجبة المسددة المحمول و السالبة البسيطة لزوم بيان لازم منكري اجلي لبدسيات بمقدمة حقيقة عند العلما
 بل فاسدة عند الاول كما يعلم ان شئ من الاشياء ليس على طريق المنع اذ قد حل الحق في المثل الاول على الاتصاف بنفي
 الثاني على الثبوت الا لا لازم من الاتصاف بثبوت ما هي نفى اذ تصدق شئ بغيره انما يستلزم جملة مثبت لانه
 مثبت نال قوله و عليه يعني ان عدم ارتفاع التقييد كذا اجتماعها من جملة الموهومات الفاسدة عند عدم
 يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء في حد ذاته ثبوت شئ ما في نفسه بل يجوز ان يرتفع ويكون محله من جملة الحقائق
 نال لفاضل الحاشي الحق ان لا لازم عليهم من سببها على عدم ارتفاع التقييد حتى في عليه ذكر بل حلا ما عليه
 نفى الاشياء ان محتمل انما ثبت مقتضاها و هو بطا ان يستلزم ان ثبت فقد فرغتم ثبوت بغيره

ايضا ما يات من كون فرضا بالوقا اقول العزم من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا يجوز
 ابطالها بغير دليل مثبت غرضنا بحد كون النفي محيل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله بغير
 في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزئتم معنى الحقائق مطلقا موجودة كانت او معدومة ما
 علمت لاشي من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق او قد اعلمتم بان ثابت في نفس الامر حيث يتكلم
 اثباته بالثبوت فقد ثبت بعض النفي فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان
 من جملة المحيلات الباطلة عنه هم وكذا انهم فلا يلزم ثبوت النفي قوله قد يتوهم آه يعني ان بعض الناس يقولون
 ان سوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجية
 فتكلف في توجيه الالزام بان اذ ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لا قسم من العلم انكم يتوهم ان العزم
 الموجود في الخارج لانه اما كيف او للفعل على ما قيل قوله يرد عليه حاصله ان كيف يكون الالزام لشرك على استحياء
 بآخر حتى فان لم ان يقولوا لا نعم ان العلم موجود بل هو من جملة المحيلات واللائل المشبهة بالمحيلات باطله كيف
 قد انكره جماعة مشبهة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجوده يعلم عند كثير من المتكلمين لا سيما
 كونه مذكورا به اذ يجب كون المعلوم به بمقتضى المن يتكلم به اذ مقصود المحقق انه لا يتم الالزام عليهم بل توسع دائرة مقام
 لان المتكلم به هم المتكلمون بهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال حاصله انه لا حاجة
 توجيه الالزام على تقدير ان يكون انما هم مقصودا على الموجودات اما بل هو تام بانه لا يتعدى الالزام
 التحقيق وهو معنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شي منها وان النفي في
 الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترد بين وجود النفي وعدمه
 فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال القاضي في تعليقه في شرحه في السائل
 يعني ان هذا الالزام مشترك الورد بين قول كل متوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في القول
 الالزامي لان ترديد الالزام في التحقيق او محصل الرد يد نفي الاشياء اما محقق وهو اي التحقيق بمعنى الوجود يحتاج
 كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والالزام ثبت وجود شي من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي
 انتهى اقول فيه بحث لانه ان راد في جميع شتى الرد يد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامر المذكور في
 فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محققا احتمالا فرضي على ما يفور به قوله يحتاج
 كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الرد يد بين الامور الممكنة ليس بلازم امر موجود في نفسه

سواء الطريق انهم بحيث لا يمكن له ان يكون بل مملو من الكثرة ان اراد ان على تقدير من الشئ انما في لازم من
 شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشترط قوله في الالم مثبت وجود شئ من الخلق على تقدير الشئ
 فهو باطل بل انه اذا فرض وجود الشئ فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لا انقول ليس بنا
 حاصل ان الحق سبحانه في الترتيب ليس بمبناء الحقيقي اعني الوجود الخارج اذ لو كان بمبناء لا يكون شئ الا
 من الترتيب اعني قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت محال انه يكون المعنى ان لم يوجد الشئ في الخارج بل
 وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود الشئ في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في
 الخارج بوزن ان يكون الشئ المتصف بجميع الاشياء ثابتا في نفسه مع عدم ما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
 بوجود ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفى المعدوم كالتصنع المتصف بالافتقار المعدوم قوله عدم تمامه على الاثر
 ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بقدمه من المقدمات حتى يتصور الا لازم معهم بخلاف الطائفتين اليقينيين فان الغاية
 يدعون الجزم بعدم الخلق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه قوله فنية تامل نقل عنه وجها تامل ان حاصل قولهم
 تقر بالاشياء وثبوتها بالنسبة متحققة في نفس الامر حتى تقر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق النسبة لشيء
 نفسه فقد تحقق النسبة لثبوتها في الواقع لا يخلو عن احد في النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام البداية
 من ان عدم ارتفاع اليقينيين من جملة الخيلات عند علمه من ان ليس مرادهم بهذا القول نفى التقر في
 اذ لا نزاع في كونه اعتبارا بل مرادهم نفى النسبة التقر الى الاشياء فالمراد بقوله بالنسبة متحققة اما نفى خبره لغيره
 الاشياء او نفى خبر مطلق النسبة لانه اذا لم تثبت النسبة التقر لم تثبت شئ من النسب بالجملة فحينئذ يمكن ان يقال لم يخلو
 نسبة الشئ بلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر في الواقع لا يخلو عن احد في النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء
 تحقق نسبة الشئ فقد تحقق حقيقة من الخلق في نفس الامر فنية اثبات بعض النفيتم يرد عليه ان عدم خلو الواقع
 عن احد مما يخلل ما لا يعتدنا وليس في نفس الامر شئ منها هذا حاصل نقل عنه فان قلت ان المراد بالواقع
 لا يخلو عن احد في النسبتين لا يخلو عن تحقق واحد كما يدل عليه سياق فلا يلزم ذلك بل لازم ان يكون
 احد لهما فيه الا ان ليس من نسبة ثبوت الافتقار وسلبه اشركا في كونهما متحققا في نفس الامر
 اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انما المتصف بالافتقار
 فيه لكن انصاف شئ بشئ لا يستلزم ثبوت المثبت فضلا عن ثبوت النسبة كما تقر في موضعه وان اراد ان الواقع
 لا يخلو عن ايات احد بما ينفي ان الاشياء اما متصف بهذا او ذاك فحقا رتبنا النسبة لسلب فلا يلزم من انصاف الاشياء

تحققها وثبوتها حتى يكون فيها ثبات لبعض الضميمة يجوز ان تكون اعتبارا مع اتصاف الاشياء بما كان في
 لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر فقلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرُّر
 في بعض الامور فاذا كان النفي امرآ في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض لو في ذاته من ولا يكون تابعا للاعتقاد
 والفرض المحض كما علمه الهندية بما عني وعلل عند غيري حسن من ثبوت قوله قال في شرح المقادير
 تأييد لقوله فنية تأمل يعني انه تام على الهندية على ما قال في شرح المقاصد وشارة الى ان بين كلامي نوع من
 قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اشئ او نفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات اشئ او نفيه والترديد نظر الى
 كل منهما اعني انهما يتحققان وادعاء كونهما نيات وانما شربتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما ادركت
 مع انهم اعترفوا بها نظرا الى ان اثبات الناقضين يكمن بما قوله في دليل الاوردية وفيه اشارة الى ان الهندية
 ايضا حيث قال فان لعنهم اوجب السكت في نفسه ما قوله وما حصل انه لا وثوق بالعيان اما انه لا وثوق بالبيان
 او بالبداهة فلتطرق التهمة الى الحسن بداهة العقل اما انه لا وثوق بالبيان بالبداهة فلتطرق التهمة الى الفساد
 فساد قوله وخرجهم آدفع لما توهم من ان كلام الاوردية ايضا تناقضان فان تمسكهم بما ذكره يدل على ان
 غيرهم اثبات امر او نفيه لا يخرجهم بثبوت امر او انتفاء من انهم يدعون ان شك في جميع اتحاف بل في شك ايضا
 ووجه الدفع خط قوله اطلاق غلط منهم بناء على زعم الناس الا انهم يشكون في وجود حسن في افادته وفي غلط
 بل في الشك قوله قلت قد استعار كما في قوله تعالى قد علم الله المتعوتين قوله على ان القلة اه امي يجوز ان يكون
 الغلط قليلا بالنسبة الى احساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافات اذ من القلة لا صانعية والكثرة في نفسه
 يكون المعنى وكس غلط غلط قايلا ان يسهل اذ لم غلط كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء انه ينبغي على هؤلاء
 والمحقق انهم اذا دخلوا على المضارع يعيدون القلة بحسب الزمان والشك ان ثبوت القلة بحسب الزمان ثبوت في الكثرة
 الا منافاة بحسب الابدان قوله ان قلت هل اثبات المقدمة المنوطة بقدرنا غلط الحسن فان الاوردية لما
 بان الحسن غلط في بعض المواد ومضى كان كذلك يجوز ان غلط في جميعها فالحسن يجوز ان غلط في جميعها فلا يكون
 مقيدة العلم ومنع الشارح العلامة كبرى اقياسا لانهم انه اذا كان غلط في بعض المواد لم يردم جاز غلط في جميعها
 الغلط في بعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي ان يخرج في بعض آخر لاسباب متفاوت جميع الاسباب المرجبة له واستدل
 وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد يتأخر ان غلط في جميع المواد يجوز ان يكون الغلط العام
 سبب عام متحقق في جميع المواد ويخرج بامتناع مطلق سبب لعنه متعذر فلا يحصل ان يخرج بعض المواد ويخلط بها

لك نظران جواز وجود سبب عام كاف في اثبات المقدمة المنسوبة وان قوله فمن اين تجزم مقدمة لما دخل
 اثبات المقدمة المنسوبة لا اندر على الشارح فاقاله انما يلحق من اين قول الشارح قلنا غلط بحسب اوه في قوة
 المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل آءاما اولاه او كلامه على المقيد للتجوز الاحتمال وان تجزم ايتين
 ظاهريتين اثبات المقدمة المنسوبة واما انما فلان شارح لم يمع التجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
 فمن اين تجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط ليس بشئ قوله قلت آءا حاصله منع للمقدمة القاطنة بانه يجوز ان يكون
 سبب عام لغلط العام بان لا يتم ذلك فان ثبت العقل جازية بانتفاءه في بعض المواد كما في مثل ذلك خلاصة
 جزمنا عاذا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي التجزم اعادة المذكور كما في العلوم
 فاجزم ان جعل احد لم يتقلب بنها جزا يقتضي مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة الى تجزم بك
 الى الواجب انتفاءه في نفس الامر ومصادقه حصول التجزم بالمحسوس من مبدئية العقل فيه بحث لان شائبة
 منها ربما بالغلط لا يمكن في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم كونه صحيحا غير غلط قوله وان
 ذكر بعض وان صح ذكر الذاكر المضمون في تعريف العلم بعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للنظن والجهل
 كما ان العلم المعروف بهذا كذلك اقال فاضل المحشي في توجيه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل من
 المذكور من ان الذاكر بالمضمون تعريف الشئ بنفسه لانه ليس العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذاكر بالمضمون
 من العلم لقنا ولا نظن بالجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز تعريفه
 ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدوران لذكر البعنى اللغوى العلم المعروف بالمعنى المعروف على انه اذا كان المذكور عاذا العلم
 خاصا يجب ان يحل التحلي على الاكتشاف اتمام ليكون التعريف المساوى فلا منته لقول الشارح اى يتضح
 يظهر فانه يقتضي تحلي بحيث تشمل اتمام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحل التحلي آء قوله حلا على قوله
 انما يجزى من المضمون وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذاكر المضمون حيث قال اى صفة تكشف بها ما يذكر
 عرفت اليه كمن اشرح قال بعده وقد توهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك المعلوم تعاديا عن البدو
 اتته ولا يخفى ان قوله وقد توهم يدل على انه ليس من الذاكر المضمون فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم
 لاجل ان جعل الذاكر بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدوران تغير اللفظ فيه
 واما ما قاله انما يلحق من اين بين ما ذكره الشارح هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد فافطاهل
 حيث جعل المذكور فيه من الذاكر المضمون فليس بشئ لان اختيار توجيه في كتاب آخر في آخر ليس من المتدفع في شئ

قوله لكن عدة علماء يخالفون العرف والعادة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك وحسب بين البهائم غير ما قيل
 الاحساس من العقلاء كما يشعر بكلمة من في قوله لمن قامت به غير مفيدة لانه يرجع الى مجرد تكلم في اصطلاح
 ويمكن ان يقال ان العلم انفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساس اما العلم الاحساس فهو ثابت بما فلا يخالفه قوله
 المراد باوراك الحواس وراك العقل بالحواس النفس الاحساس بل قولهم المراك انما هو العقل وبليل اني
 ان الحواس ناهي الآلات فلا وراك فلا يد الخالفة قوله اي نقض التمييز فليكون التقدير صفة توجب تمييز الاحتمال
 التمييز المعنى انه حقيقي قائم لمجمله اعني النفس موجب بان يميز الشئ عما عداه تمييز الاحتمال في كل الشئ المتعلق
 التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي وجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز في النفس الصفة التي تميز
 قيل توجب تمييزا ولم يقل تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تمييزا انما هو شئ يتعلق به وهو الكذا لا محتمل نقض
 التمييز فلو لم يمتد في العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيره ما وبقوله توجب تمييزا خرج من احد
 الصفات التي توجب لمجملها التمييز فقط لا التمييز في ما عد الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
 محلا مستميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزات الشئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمجملها التمييز في
 كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا محتمل النقض اي لا محتمل نقض التمييز وجبه من الوجوه خرج اثنان اشك فيهما
 واهل المركب والتقليد فان اثنان اشك والهم يجب لمجملها تمييزا محتمل النقض في الحال اهل المركب والتقليد
 تمييزا محتمل نقضا في المال اما في اهل فلان الواقع في نفس الامر خلافة فخوران لطلع عليه فيما بعد اما في التقليد
 طعدم استناده الى موجب من حسن وديانة او عادة او برهان فخوران في كل تقليد آخر ثم ان كان المراد العلم
 المشتمل على الواجب وغيره يجب ان تترك الالجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق سببية كما في
 العلم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعروف علم الخلق يجب تخصيصها بالالجاب كما في
 على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى المبدأ فالحسن ان العلم صفة قائمة بالنفس بخلافها استنادا
 عقيب تعلوها بالشئ توجب ان يكون النفس متميزة لا محتمل النقض قال بعض الفضلاء فيه ان اخرج اشك
 والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلامها تصور على ما بين في محله التصور وخل في التعريف بناء على
 انه لا نقض له اصلا فلا وجه لاجراءه بل لا وجه له اصلا قلت اشك والوهم من حيث ان تصور النفس من حيث
 والنفس له وجهان الاول اعتباره في العلم باعتبار انه يلاحظ في كل منها النسبة مع كل واحد من انفسه والاشياء
 على سبيل التمييز بالاسود والمرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقض فان النسبة

من حیث ان تعلیق بها الاثبات یا قضاها من حیث انه تعلیق بها النفی و بها هذا الاعتبار خارج عن العلم صح
 بهذین الاعتبارین السید السند قدس سره فی حاشیه شرح مختصر الاصول قوله كما هو انط لا سابق الی العلم
 لانه مذکور صریحا لانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشیء کذا مع اعتقاد انه لا یندرج مع احتمال انه لا یندرج
 کذا احتمالا مرجوحا طین فیه اشارة الی جواز وجه آخر کما غیر طایبان برافضین المتعلق و یندرج المراد بالتمیز
 المصدر اعنی الکشف و الايضاح فالمنی صفة توجب لهما ان یکشف متعلقاتها بحیث لا یتمتع المتعلق بنفسه
 و حیث یندرج یندرج نفس الصورة و النفی و الاثبات لا یوجبها و یندرج المراد بالتمیز الصورة و النفی و الاثبات
 و حیث یندرج یندرج الصفة یا یوجبها و لا یخفی ما فیه لان الشیء لا یندرج محققا لتقیضه أصلا و الا الواقع لا یندرج الا بالحد
 فلا وجه لذكره الا ان یقال ان المتعلق بان لم یندرج محققا لتقیضه فی نفس الامر لکن تخلیفه عند المدة کان یحصل
 کل منها بدل الآخر فکل واحد من التصور و التصدیق صفة توجب کشفها و ایضا محققا لتقیضه عند المدة
 اما فی التصور فلا تتقارر بالتقیض اما فی التصدیق فلا من متعلقة اعنی وقوع النسبة فی نفس الامر مثلا بالتقیض هو
 لا وقوعها فیه فاذا لم یندرج التصدیق التی ادراک الوقوع او لا وقوعه جازا مسطابقا ما خذ من حسن بدیهته و عا
 او برهان آخر متعلقة اعنی الوقوع مثلا لتقیضه هو لا وقوعه و اذا کان یجب الشرائط الماخوذة لا یندرج متعلقة محققا
 لتقیضه أصلا لانی الاحمال لانی المال فیکون متعلق التصدیق علی بطلان النسبة و وقوع النسبة و لا وقوعها الا بطلان
 و لا اعنی لاحتمالها لتقیض نفسها و لانی محال لا احتمال علی حصول حد یبطل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشیء
 الاخر انه یندرج ان تصیف به کما فی الاعتقاد و لطن فان طرفیه یجوز ان تصیف به بتقیضه بوجه عدم ظهوره و الا وجه
 و یحتمل ان برافضین الصفة و یجوز ان تصیف به کما فی الاعتقاد و لطن فان طرفیه یجوز ان تصیف به بتقیضه بوجه عدم ظهوره و الا وجه
 انفا علی المستتر فی لا یتمتع الی المتعلق الدال علیه لفظ التیمیز فان التیمیز انما یندرج بالشیء و انما لم یندرج بالشیء
 التیمیز لانه ان کان المراد به المنی المصدر فلا یتمتع اصلا لانی التصور و لا فی التصدیق و ان کان المراد به التیمیز
 الصورة و النفی و الاثبات فلا اعنی لاحتمالها لتقیض نفسها لانی ان تکلف مثل المراد بان المراد و کل منها بدل الآخر
 متعلقة فحیث یندرج الی احتمالها المتعلق مع مخالفة لما شتهر من اعتقاد الشیء کذا مع العلم بانه لا یندرج لا کذا علم
 و مع احتمال انه لا یندرج کذا لطن فانه صریح فی ان المتعلق اعنی الشیء محتمل قوله وصف به التیمیز محاذ و صفا للمتعلق
 اسم فاعل صفة المتعلق اسم محتمل قوله ثم التیمیز یعنی انه اذا کان المراد بالتیمیز نفس التیمیز فالا بالتمیز یا التیمیز الی الکثر
 به التیمیز نفس الشیء لا اعنی المصدر اعنی کون النفس تمیزا و لیس نفس تخلیفه المتعلق لاسف التصور و لا فی التصدیق

وهو في ذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علما بابهية الانسان
 حصل عند النفس صورة مطابقة لما لا يقضي بها اصلها بالتمييز باعادة ما اذا تعلق علما بان العالم حادث
 حصل عند ما اثبات احد الطرفين لا تحث تمييزا عايدا ما كنه قد يكون مطابقا بازا ما خذ من جهة او
 دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيجوز خلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس بوجوب لها امرها تمييز
 اشئ عايدا بحيث لا يحتمل في تلك الشئ نقيض في كل الامر في عليه مور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
 والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة اكماله عند ما بل ما يوجب تلك الصورة
 ضرورة وثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق نفس العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الكاملة
 والتصديق هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعروف للعلم بهذا المعنى
 يكونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لانهما
 عن ذلك ويمكن الجواب عن الاول بان المعروف للعلم بهذا التعريف يلزمون بان العلم ليس نفس الصورة
 والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقة ذات متناهية يخلقها الله تعالى بعد احتمال العقل والحواس في التجربة
 يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلق بها كما ان القدرة والسمع والبصر كنه ذلك كنه الحش في هذا المقام
 والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الكاملة فهو صفة للفلاسفة
 اقل من ان يتطابق الاشياء في النفس هم فيكونه وعن ثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور
 نفس العلم ان لا يكون العلم متعلقا عليها بالذات مسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون متعلقا
 اصلا فهو محتمل فان العلم باعتبار ما يوجب النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ما يوجب النفي منها فهو اشارة
 الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى يتقسم اما التصور والتصديق ليس النفس الصورة والنفي والاثبات فقد
 عرف انه يخرج الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال اشبه بالتحليل في المراتب والدرجات
 الوجود الذهني فانهم يوجبون الوجود الخارجي في تمام الماهية ويأخذون عن الرابع ما يشبه
 على المسابقة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بين الصورة والنفي والاثبات دون
 النفي المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات احسن النفي هو اثبات احد الطرفين لاخره عدم اثبات
 احد بالآخر ولذا جعلوا متعلقا الطرفين لا ادراكا ان نسبة واقعة اليه بواقعة على هو مصطلح الفلاسفة
 في المقام فانه من مطارج الاذكار قوله ومتعلقه الطرفان كما وقع في عبارة السيد سند قدس سره في شرح

مختصراً لا حول الظاهر ان المراد بالمعنى المعنوي وهو انما يتحقق بالبطون من المعنى المثبت والمثبت له وانما يكون
متعلقاً بالنسبة او النفع او الالاف او قوع او المجموع من مصطلحات اهل المنطق وقد قفياهم والمشتلح بتجاشون
ذلك قوله واعلم بهذا المعنى فيقسم جواب سؤال هو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منتقلاً الى التقدير والتقدير
وتدبر بقوله فان المعاني ليست آه دليل بقوله بناء على عدم آه معنى ان يتناول التعريف على دراك الحواس
على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف الموقيد يقال بالصفة توجب تميزاً بين المعاني لا يحتمل التقيض فانه لا يشبه لان المعاني
هنا ما يقابل الاعيان او علم ان التقييد بالمعاني عدس معنى على ان دراك الحواس قسم من العلم اسم لا من قال انه قسم
كاشح الاشياء متابعه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس من لم يقل انه علم بل هو ادراك مخاف
بالا هية للعلم بحيل بالحواس قيد بالمعاني واداد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس نظراً ثم منهم من نفى الحواس
الباطنة وقال ان النفس مركبة من اجزائات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيد بها اخرها
لا دراك الحواس بباطنة فانه ادراك للمعاني التجزئية ومعنى ذلك الادراك تخيلاً وتوهمها قوله يرد عليهم آه يعني يرد
على من يزاد قيد المعاني انهم صرحوا بان اجزائات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علماً بان تدرك بجميع لقولهم
الملاحقة بما بحثت يمتاز عن كل ما عده بدون حضور مواد با عند الحس كما اذا علم زيد بدون رؤية لحوار عن شخصه
له بحث يمتاز عن جميع ما عده وقد تدرك احساساً بان ترك كمنفعة بالواحد والعوارض المادية مع حضور المواد
عند الحس كادراك زيد عند رؤية والمدرك على كلا التقديرين التجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان
لا تدرك اجزائات المعنوية علماً لانه لا يوجب تميزاً بين المعاني بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يمكن
آه حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه
او بوجه شخصات كلية يجوز اعتقلاً مشتركاً بين كثير من لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصار في الخارج في
فرد واحد فهو ادراك لا مركبي انحصار في فرد واحد فلا يكون ادراكاً للتجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند
الحس على معنى جزئي فهو ادراك المعين المحسوس قوله والامر في ادراكه آه يعني ان الامر على من يزاد قيد
المعاني في ادراك المعين المحسوس بعد غيبوبة عن الحس انطى مشكل وليس ادراكه احساساً بعد غيبوبة عن الحس
ولا علماً لانه ادراك المعين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك لشخصات ملاحظة بخواصه المحل كما في
الاحساس مثلاً الصفة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبة عن البصر ادراك له والاملاحظة بحيث يمنع
الاشترک فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل وتوهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس بباطنة

والا لا يتحقق تعريف العلم بها قال المحقق المدرك اولاد بالذات لغيره لغيره من الحواس مرخا إلى
تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني كمن لمطابقة للاهر الخارجى وكونه وسيلة الى معرفة
الحال ان قول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وادب تميزه عما عداه فالامر كما
انما يكون مدركا اذ هو حسب صفة العلم تميزه بان حصل صورة هذا المدرك وما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا
هو في صورة هي آية للملاحظة ليس بالغايب عن الحواس لان الصورة الملاحظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم
يكن بالادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اى التمييز بالآية هو الصورة آية لانه ان الكلام بتقدير
والصورة صفة توجب تميزه وهو الصورة المتعلقة بالآية هو لما هيته المتصورة بحيث لا يحتمل لما هيته المتصورة بالتمييز
تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة على امر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق
التمييز بالتمييز الصفة فلا يصح تبادر ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا يقتضيه لما قال الشارح في شرح
يسمى قوله لا يقتضيه التصورات لا يقتضيه لانه لما هيته المتصورة في نفسه على ان يكون المراد بالتمييز تمييز
وقد مر تحقيق قوله ومن هنا آية ومن اجل رد الاعتراض من ظاهر الوجود ان تمييزه قبل المراد بالتمييز تمييز
وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا التمييز ومنه لا يحتمل راجع الى التعلق فالصفة صفة توجب تمييزه لا يحتمل متعلقا بغير تلك الصفة
فالصور حادثة لنفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز ما ليس المصدر وهو الكشف والابصار ولا شك انه يصح البناء
المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية تقتضيه ذلك التصور
اذا لا يقتضيه له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند تعارض
بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل التمييز فانه لا يمكن ان يراو فيه يقتضيه الصفة قوله قد يقال
اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون
المراد بغير الصفة بان عدم يقتضيه التمييز فرع عدم يقتضيه التصور فاذا لم يكن لنفس التصور يقتضيه لا يكون التمييز
الذى يوجب يقتضيه قوله لكنه لا يخفى آية لانه ادعاء ان عدم يقتضيه التمييز فرع عدم يقتضيه التصور امر لا دليل عليه
الا ان في التصديق بغير التمييز ولا يقتضيه له وقد يقال ان عدم يقتضيه المفهوم المتصور وعدم يقتضيه التصور
وعدم يقتضيه التمييز امر متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا لعدم يقتضيه لواحد منها التزام عدم يقتضيه الآخر
ادعاء التزام ايضا لا بد له من دليل ودعوى البديهية غير مسموعة قوله ان قلت الاعتراض آخر على قوله بناء على ذلك
شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لا نقاشن بها كالمصحح باعتبارها غير متعلقة بها لانه كل تصور

لا يمكن غير صورة الحاصلة من تقدير تسليم ان التصورات لتفصيلات تتناول تعريف العلم للتصورات كونهما
غير محتمل لما فلا وجه لنا بتولية التصورات على انها لا تعارض بما قوله فلا سلم ان التصورات تفصيلات ^{تفصيلات}
لما مر قوله قلت آه وحاصله ان تتناول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للتعارض انما يتم في التصورات
ما كنه اذ كل متصور بالكنه لا يحل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في المتصور بالوجه فلا يكون
ان يكون شيء واحد لوازم متعددة فلما يمكن صياغه باحد ما يمكن احضاره بالآخر بخلاف بناء على انها لا تعارض
لما قلنا ان شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان آه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يمكن
غير صورةته الحاصلة مما لا يدخل في آله التصورات على انه لا تعارض لما انما هو بحسب الواقع على زعمهم هو لا يمكن
ان يكون ذلك لدخول معنى آخر هو عدم الاحتمال لتفصيل بحسب تقدير الزمن فخير ان يكون بناء بحسب الواقع
عدم التفصيل بحسب الزمن عدم الاحتمال للتفاضل المبني في تحريم هذا الكلام ما قلنا في نهاية البعد
المرام وهو زعم انما غاية تحقق المرام قوله لانه مطلق كثيرا من قواعد المنطق آه عدو لم عكس التفصيل جعله تفصيل
آه من قواعد المنطق لا يخلو عن السماح لان قاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قوله تفصيل لتساوي
مساويان فهو قاعدة بلا مرتبة يصدق التعريف عليه عدة في شرح المطلاع من القول عدو قوله ولا يحقق
التيقن مستغاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان تفسير التفصيلان بالامر من المتعين بالذات
اي الامر من الذين يتباينان تبديلا فان بحيث يقتضي لذاته تحقق احد هاتين نفس الامر متفاد الاخرية ^{لذلك لا يجاز}
والسلب انه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين تنفي السلب بالعكس لا يكون للتصور اي الصورة تفصيل اذ لا يستلزم
صورة متفاد اخرى فان صيرورة الانسان والانسان كل واحد حاصلا في لا ترفع بينهما الا اذا اعتبر نسبتها
الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متناقضتان صدق ان لم يجعل السلب اجزاء النسبة الانسان
شيء بل اعتبر جزء منه وان جعل اجزاء السلبا كائنا ما كانتا قضيتين صدقوا كذا وكذا انما حال في التصورات التفصيلية
والا نشائية لا تدفع بينها الا بلا حطة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالا اعتبارين المذكورين في المخرجين
قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبا عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تفاوت صدقوا كذا وكذا فيكون
كل منهما تفصيلا لاخر المعنى المتعارف للتفصيل فقد تحقق لتفصيل التصورات ايضا وارجواب ان كلا منهما ان لو حط
من حيث انه آله وراية بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضاء باوان لو حط من حيث انه
مفهوم من المفومات وحسب ما زيد كقولك زيد موصوف بالانسان وليس منسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى مثال

اقضایا فان قولنا زید مشوب الیه الانسان معناه زید الانسان لا فرق بیننا الا انه اعتبر نسبة الانسان
 ثانیاً وحل علیه وفسر السلب وان فسر النقیضان یا لا مریز المتناهیین ای الماریز الذین یرکون
 کل سناناً فیا لآخر ذلک سوا کان تمنع فی التحق والافتقار کما فی القضا یا و یجوز ان یبعد فی المقنوم
 ان فی غیر حد یا بالآخر کان کما اشد بعداً مساو کان للتصور نقیض کلا انسان و الله انسان و کلا
 قوله و من هنا قیل ای من تفسیر النقیض المتناهیین قیل نقیض کل شیء رفعه ذکره السيد الشرف قدس
 فی حاشیه شرح المطالع ان المقنوم المفرد اذا اعتبر فی نفسه لم یصور نقیض الا بان یضم الیه معنی کثیر
 فیصل مقنوم آخر فی غایة البعد عنه وسمی رفع المقنوم فی نفسه اذا اعتبر صدق المقنوم علی شیء نقیض
 المقنوم بهذا الاعتبار سلب صدقه و رفعه عما اعتبر صدقه علیه الاول نقیض لیس الاول و الثاني
 یسے السلب کلامه فاعلم من هذا ان النقیض فی التصورات متحقق بقسمة عنی رفعه فی نفسه و رفعه عن شیء لا اعتبار
 و اما فی التصدیقات فلا یحقق فیها الا الاستم الاول او لا یکن اعتبار صدقهما و معاً علی شیء ان معنی قوله
 نقیض کل شیء رفعه سوا کان فعه فی نفسه و رفعه عن شیء انه اعتبر کلا شیء فی نفسه کان نقیضه رفعه فی نفسه
 اعتبر صدقه علی شیء کان نقیضه رفعه عن کل شیء قال المحشی المدق فیہ ناسخه من جبین الاول انه لا یصدق
 نقیض السلب لثانی ان قوله و رفعه عن شیء یقتضی ان یكون رفع المضاحک عن الانسان مثلاً نقیض لیس
 مع انه لیس کما بل هو نقیض لاثباته انتهى کلامه و یکن الجواب اما عن الاول فانه یجوز ان یكون اطلاق
 النقیض علی الايجاب باعتبار انه لازم مساو نقیض السلب اعنی سلب السلب یوید ما قالوا من ان نقیض
 الموجبة الکلیة السالبة الجزئية مع ان نقیضه رفع الايجاب الکلی و ما صرحوا فی بحث القضا یا اوجهه من ان
 نقیض عندنا اعم من ان یكون فعلاً ذلک الشیء او لازماً مساو یا له و ان کان نقیض حقيقة یورفع کلا شیء
 والا وجه ان یقال رفع کل شیء نقیضه علی ما وقع فی عبارة السيد السند قدس سره فی حاشیه شرح مختصر الاول
 و اما عن الثانی فلما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشیء فی نفسه کان نقیضه رفعه فی نفسه اذا اعتبر
 من حیث صدقه علی شیء کان نقیضه رفعه عن کل شیء لا ان کلا شیء لنقیض یحقق بالنظر الی اعتباره
 نفسه قوله و قول المنطقیین محمول علی المجاز ای قول المنطقیین من اثبات التقاطع للتصورات محمول علی
 المجاز باعتبار انه لو اعتبر نسبة بینما حصل لتدفع بینما اما فی الصدق و الکذب او فی الصدق فقط علی غیر
 و لا عرفوا انما یضربان خلافاً لثبوت السلب بحیث نقیض لذلک صدق احد کلا کلا لا یجوز قوله فی غیره

تو له سبيل كثير آراء ووجوه حار لها من صنف قولهم انه لا نقاش في التصورات وما صلاية اذ لم يكن التصورات نقاشا
 يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في
 بعض التصورات فلا يكون التعريف مانا قوله وجب هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه صلاية
 الصورة الانسانية المرتبة انما شئت من كاشع علم تصور للانسان انه كمال حكمة ومطابق له بحيث لا يخل غير
 تلك الصورة في الواقع ولا خطأ في الصورة لمطابقتها لعلومها اذ انما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان
 الصورة صورة لذلك المرئ الذي هو الجرح منها سوال مشهور ويؤيد المطابقة اما الشيء الذي ينشأ منه الصورة
 او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان له مدارا لاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة
 التصويرية من غير ملاحظة الحكم والاتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتشرة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة
 وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان له مدارا في يلزم ان لا تصيف المتصديق بعدم المطابقة ايضا
 كل صورة تصديقية لا يكون لامطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستقر عن كثر
 مطابقة لما هو صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن كثر له عالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية
 وان كانت مطابقة لعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لا يتوانع من المعلومات
 التصورية الا ان كل مقصور فهو باهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما المتين للمفرد
 وجودها وادعائها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تصيف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم
 الصورة التصديقية فانه قد يكون اتفاقا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون اتفاقا
 كما في قولنا العالم قديم ضرورة تخفى الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد يكون
 مطابقة للواقع وقد لا تكون الا انما اذا رايها جرحا حصل منه الصورة المجردة وكما بان انه الصورة لذلك المرئ كان
 كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقة لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه وادعائها جرحا حصل
 منه الصورة الانسانية وكما عليه بك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
 والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك الصورة للجرح والحال ان الصورة التصديقية
 بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية واما تصيف بمطابقتها فانه قائل فانه قد يتوهم
 وانا انما الخطأ في الحكم اي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة انما شئت من الشيء
 قد صار كماله للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر

مودة له في نفسه الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللا مطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة كما
مودة له في الصورة عينه باذكرينا انفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك لم يفرغ الحكم بالفعل من البين
ان الحكم فيه بالفعل بل يكون بالانتماء لتسلسل الالتماس لا يلزم التسلسل لو كان الحكم محاسن بالوسط تلك تلكه حكمها صريحا
تقنا اليه بالذات بفضل فيه جميع ما عبر فيه من التصورات والرجوع من الوجود ان كذب ذلك قوله وفي عليه
فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا او ادراكا لا انسان قوت على ان يكون العلم باوجه عين العلم بالشي من
ذلك لوجه حتى يكون العلم بالشي من وجه الانسان عين العلم بالانسان الا انه بوجه كمن الفرق ثابت فان العلم
بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة كون آله لملاحظة ذلك لوجه فالوجه معلوم وانما حصل في الذهن صورة من العلم
بالشي من ذلك لوجه ان يكون ذلك لوجه آله الملاحظة فالحصل في الذهن نفس ذلك لوجه والمعلوم بواسطتها
الشي فالعلم بالوجه المثال المذكور اعني العلم بالانسان ان كان مطابقا لكل العلم بالشي من ذلك لوجه ليس مطابقا
والمقصود في المثال المذكور هو ان اذا التصور هو شي والصورة الانسانية آله لملاحظة اجيب بانه ان يراد ان
التصور هو شي انه متصور من حيث التجريد فهو باطل بالضرورة اذا الصورة آله لملاحظة فرد من قوام الانسان
التجريد كيف يكون التجريد متصورا به ان يراد ان متصور بذلك لوجه من حيث الانسانية فلا خطا في تلك الصورة اذا
مطابق للصورة انما الخطا في ان الصورة آله لملاحظة تلك شي الذي وان ذلك شي فرد من افراد الانسان
نقل عنه توضيحا ما اذا رينا شي من بعيد هو في الواقع مجرد فصل منه في اذ باننا صورة فاعتقنا انه انسان فربما توهم
الى ذلك شي بوصف الانسانية وبجمله عنوانا على كل لا عقاد وكل على ذلك بانه قابل للعلم والعلم
فالحكم عليه هذا الحكم الوارد على ما هو بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آله
لملاحظة الحكم عليه اعني شي ووجه لذلك شي وشي معلوم لنا من ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم
بالوجه وهو بهنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آله لملاحظة شي وبين العلم بالشي من ذلك لوجه وهو بهنا
العلم بالشي من حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشي الذي هو التجريد في الواقع بوصف الانسانية
غير مطابق وكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن لوازمها من الذاتية وانحارجية موجودة في الذهن واللا معلوم
لا يعقل الا شي كل شي مثال ذلك شي هو انه بعد حصول صورة الانسان من شي واعتقنا انه انسان
نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والحكم عليه لا بد ان يكون متصورا لان الحكم على ان شي متصور هو
معلوم الا الوصف الانسانية فثبت ان التجريد متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه لا يكون

ان يقال ان المعلوم هو الجبر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق
بين العلم بالشئ بالوجه الذي هو الانسان وبين العلم بالشئ بذكر الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الجبر
من حيث انه جبر لان حيث انه انسان انفع الجواب المذكور فانه ثبت على عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه
وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انما سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من جهة اعتقادنا
انسان لاجل شبهه بالانسان على وجه اسطة التشاكك بين الجبر والانسان بخلاف الوصف المذكور عوانا وحكم عليه ان
في الصفات افراد الموضوع بالوصف المتصور هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والجبر ان
وان كان جبر بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيوزان يكون الصورة الانسانية آلة للملاحظة
الذي هو جبر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر انما اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم
والعلم فيكون التصور مطابقا للتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الجبر لانه جبر
في نفس الامر ونحو هذا انما هو في الاعتقاد بان كل جبر انسان الذي هو ما ش من عدم اعتبار الجبر بين
الامور المتشاككة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الجبر لكنه معلوم بالوجه المطابق
وهو انه ليس معلونا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ان في ذلك الوجه غير مستور فيه ذلك لا يوجب تنقضا
في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وتامينا ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجبر العن
على ما ينبغي في بحث الروية والصورة الانسانية ليست غير مطابق بالان لوجه الاصل لبيان الاعم ولا يخفى انه
مع عدم تامة في نفسه غير مفيد لان عموم المطابقة مستحقة قوله في انه كاف آه فسر قوله لانه بهذا اشارة الى ان
ليس المراد بان حكمه لانه ان يترتب على انه الاكتشاف والتمييز من غير توسط حقيقة رابعة على انه كما ذهب اليه
المعترقة والصلابة ثم هذا الكفاية بقوله هو حاجة الى شئ يعنى الى العلم وتعلقه استفاد من قول الشرح
لا سبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج الى العلم وتعلقه الى سبب لانه لا يحتاج الى
وسيلة بهذا المانع المناقشة التي وردت لبعض الفضلاء ان كفاية الذات في تعلق العلم محال خدشة او تعلق
نسبة تتوقف على التبيين وبما العالم المعلوم منها لان توفقه على المعلوم انما هو كونه متعلقا له لا سبب بنفسه
فيجوز ان في كاف في تعلقه بسببه عدم الاحتياج الى سبب معن وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيارا
وهو ان المراد بالسبب السبب المعنوي في الجملة قوله في ان لا يفترق اليه انما قال ذلك لان العلم ايضا قيات كن
فيما يفترق هو المسائل الشرعية التي ينبغي عليها السعادة والنجاة الاخرية قوله معني ان لا يكون له راد حيث يقال

بل رسم صورة الجواهر
في النفس لم لا الحق
المدل

جعل الجواهر المجرودة عن العقل كجواهر البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس اتفق المحققون على ان
المدر كالمكليات والجزئيات هو العقل فاما نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا
ان صورة الجزئيات المادية ترسم فيها وفي الالاتا فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صورة الاشياء
فهي صورة الجزئيات المادية وانما ارتسامها في الالاتا بناء على بنا البسيطة مجردة وتكليفها بالصورة الجزئية بناء
بساطتها فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في الالاتا وليس شاك ارتسامها في الالاتا في الذات في اللسان والرسام
بالواسطة في النفس فاما نسبة على توهم ذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة
لانها المدة كاشياء الا ان ادراكها الجزئيات المادية بواسطة الالاتا وملك بنا في الارتسام الصور فيها غاية ما في
ان الجواهر طرف لذلك لا ارتسام مثلاً لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي البسيطة لم يرسم فيها صورة فادخلت تحت
وهو هو الحق فمن ذهب الى ان ثبت الجواهر الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة
بعد غيبوتها وغير المحسوسة المشرقة عنها من محال من ذهب الى ان ثانيا في ثباتها قوله وعلى ان الواحد اذ سمع
تقدير ثبوت ان الواحد لا يحد رعيه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس بل يرسم القول بالجواهر الباطنة لان
وجود الالاتا المختلفة من اجزاء صور المحسوسات وحفظها وادراكها مع الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضيه
ان يكون لكل منها مصدر غير النفس هو محسوس مشترك وانما يحال الوهم والحافضة والمتصرفه واما على تقدير
بطلانها فيجوز ان يكون النفس ناطقة بمبادئ تلك الالاتا المختلفة فالحاجة الى اثباتها قوله فيه شارة الى قوله
تيلافيان ثم يفرقان فان التلافي والافراق يشترع بعد التقاطع وان كانت التلافي مستحقا في صورة التقاطع
ايضا ان المناسب حينئذ ان يقول بتقاطعان بقاوا بين العينين بدون ذكر الافراق كما لا يخفى على من علم ان
في التفسير انه قد ثبت من جهة مقدم الدماغ من تحت محل السمع عصبتان مجوقتان متقاربتان حتى يتصلوا
تجويعا با واحد انما يتبعهما الى ان يتصلا بالعينين في ذلك التجويع الذي في التلقا اودع فيه القوة الباصرة
وتسمى جميع النورين اختلفوا في ان يتصلا بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب بالعينين
اليسرى واليمين باليسرى فيحدث صورة الصلب هو ان يتقاطع خطان يذهب كل منهما الى جانب لاخاوه
بطريق التلافي والانطباق كهيئة الدالين اللذين من محدد كل منهما متصل بالحد لا غير متصل باليسرى
اليسرى واليسرى باليسرى والاكثر من فهو الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله لا يتصلا باليسرى
آه حاصله ان الجواهر من الاعراض النسبية فانها مشبهة بغير الجسم باعتبار نسبتها الى المكان المتكلم في قوله الاعراض

الجواهر الباطنة

لا يدرك في مكان اه محيطة يكون بيا بالقوله ادراك العقل منه الحركة في انما قلنا ادراك العقل منه الحركة
 انما يحصل يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الجسم الحركة التي هي الكون المخصوص من هذا قوله لا يدرك في مكان
 على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم مكان الغير في قوله ومثله راجع الى السشي يعني السشي المذكر
 بواسطة احساس الآخر لا يدرك حسوسا كما لا يدرك ادراكه احساسا قوله اشارة ان تقديم قوله اه كما بين في علم السك
 من ان تقديم ما حقه انما خير بغير الاختصاص قال المحشي المصدق استفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع
 خاصة له بها لا غير الا ان ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بها بحاسة الاخر على لا يخفى والعرف طاهر لکنها شوا
 قوله اي كذا ام لا يعني ليس المراد من الكلام ما هو مستعمل في الالام والمقادير عند انحاء العلوم اعني ما يحكم به
 بل المراد ما هو مصطلح النجاة اعني ما يقين كلتيه بالاسناد والالام ان يكون المركب التقييد جزا او يصدق عليه
 انه كلام نسبة خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاسل كلام نسبة خارج وهو انما هو الفاسل
 في نفس الامر اذ عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان لفاسل الجبني من ان ليس الكلام مني لشي
 الوصفي وغيره فلا يستلزامه ان يكون الطل ثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب بل انما هو خروج
 المركب التقييد من بقوله نسبة اذ المراد بها الا يقبل الا من وقع فيه على ان لا يقع في موضوعه للمعنى الذي هو
 معنى الشارح قوله اي على ذلك الشئ المشي بك الوجه في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار التسمية به
 الكلام المذكور على وقوع نسبة من شيعين بل بالثبوت بان هذا اذا كان في نفس الامر ان يقع في قطع النظر
 عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون مينا نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا اذا كان اولم يكن فالأخبار عن
 النسبة على وجه تصيف به النسبة في حد ذاته من الثبوت او الانتفاء وصدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله
 هو الاوافق اذا لم يجر في الحقيقة هو نسبة لاذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي كونها مثبتا
 مستغنية بمعنى المصدر المعنى للمفعول وهو الذي تصيف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط عداه واشترط
 انما الباقى وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر ما فوق الاربعة لان التركيبة واجبة في شهود الاربعة حصول
 شبهة وهم والوجد هو في الخمسة واخر من بان التركيبة ايضا واجبة في خمسة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اشر
 سيد المحققين اجد انشبا للبعثة من سب اسرئيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نبيا بعثنا منهم
 دين موسى عليه السلام تشبيرا وتواترا فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشترط العشر من بقوله تعالى وان
 منهم عثرون صارون يعلموا ما آمنوا به من بعد هذا واشترط العشر من بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك

معنى الصدوق واللفظ

من المومنین روى ان المومنين المتقين كانوا اربعين والبنی ما توفيت الاحكام وتشير الى السلام اشترطوا
بقوله تعالى واختر موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح اوجسين بدل سبعين ويرى عليه السلام
قول لم يعل به قوله بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اى ضابطه كون التواتر احوال يقع العلم بعده
لا يحتمل النقيض صلا وقالى بعض العلماء انت خير بان لا اطلاع على ان حاصل عقيدة ما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا
مالا مردونه شرط القناد انتفى حكيم ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مستند الى احسن مخرج لا شوب له
المقتضى الامر مع تبائن آرائهم واخلاصهم واطاعتهم مستحيل عقلا بحسب ان العقل حكيم حكما متعليا بانهم لم يتواطؤوا على الكذب
وان اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجوز العقل وقوع شئ آخر بدله كفاية العلوم
والمعاوية لا يثبت سلب الامكان العقلي عن قواطعهم على الكذب وبالمجمل انما نجد من انفسنا علما ضروريا وجوده
مكة وبعدا وبحيث لا يحتمل النقيض صلا وما ذكك الا بالاخبار والاشكال انما نشاء من اخذ عدم الاحتمال بحسب
عدم الامكان العقلي كذا في التلويح قوله قل عليه يعني ان التواتر مدحلا في افادة العلم لان التواتر انما يثبت
بسببه فيكون افادة العلم موقوف على التواتر فان ثابت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم بل بوجه حدوثه
يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور حاصل الجواب ان نفس التواتر بسبب نفس العلم والعلم بان حاصل
عقيدته علم سلب العلم متواترا بخلاف الموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك جعل وقوع
العلم دليلا على التواتر اذ الدليل لا يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بواقعة متوقفا
على ملاحظة العلم ثانيا والتقدير بان العلم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم بحكم العقل تواتره ولكن الجواب بان العلم
او ان كان حاصل بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا صائين في الذهن
ولا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا وانه ذهاب لاسم العلم والعلم بالعلم متحدان فيما نحن فيه لگ فان العلم بغير
انما يحصل بعد التوجه اليه القصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصل بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظة
محصل العلم بالعلم تامل قوله وكذا حال كل معلول فان نفس علته متعينة نفس المعلول والعلم بالمعلول المتعينة
بالعلة انفسية يعني انه اذا تحقق العلم تحقق المعلول او العلم تحقق المعلول علم تحقق معلله واما قيا بعلة بالانفسية لا بد
والعلة ظاهرة لستفاد العلم ببايد العلم بالمعلول كما ان الحسوس للذات وان لا وتركة لان العلم بالمعلول يتوجب
العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادة من جهة اخرى لانيه قوله فان قلت آه حاصل السؤال من قول
ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بوجه حدوث التواتر مستند المشي ان العلم سببا باشتي من حسن الجواب بخلافه

او غير ذلك والمعلول الا علم لا يدل على العلم المعينة يجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون
 دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجوده ممكنة مثلا لا يحل لعله غير المتواتر
 كذا نقل عنه قوله تامل وجه التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في غير المنع فانه يجوز ان يكون العلم المعينة
 له تحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاءه معلوماً لعدم العلم لا يدل على عدم تحققة قوله وقع في التليج
 آه يعني ان الشرح قال في التليج واما خبر اليهودي فيقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى آه فوجه
 بعضهم بان الخبر ههنا يعني الاخبار واصله الى النصارى اضافة المصدر المفعول فالمنع واما اخبار اليهودي
 للنصارى آه فلا تمنع كنهه حتى حينه في عطف قوله واما يهودا بنديدين موسى عليه السلام الى كنهه ههنا
 لفظ الخبر ويكون اضافة اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى
 لانه يقتضي ان يكون اليهودي ايضا مفعولاً وليس كذلك واما قوله تعالى في التليج من اضافة المصدر المفعول
 يحتاج الى التحمل في هذه العبارة لانه مخالفة للمقصود على نعم الموجه قوله لكن بعض النصارى آه يعني ذلك لوجه
 باطل لا حاجة الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهودي في اعتقاد القتل فيكون كلامه كقولهم
 اضافة المصدر الى الفاعل لا يكون عطف اليهودي على النصارى محتاجا الى التحمل لتقدير كما لا يخفى قوله
 بحث لان اشراك النصارى مع اليهودي في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه بخلاف ان يكون
 الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم واذ ثبت ان بعض النصارى مع اليهودي في
 القتل تيم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى يقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله نسيم شند
 اربعة نسيم قوله بل لم يبلغ عدد الجرحين آه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام ورمواهم قتلوه
 كانوا سبعة اوستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالجرحون لم يبلغوا عدد التواتر في الطبقة الاولى على ان
 اخبارهم انما وقعت عن شعبة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما جلدوه ولكن شبهه لهم فلا يتحقق التواتر اصلاً وحينئذ
 ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن محسوس شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله
 حكايه عنهم اما قلنا انهم لم يشاهدوا ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امرات
 نفس الامر بل في نفس الامر مستفاد منه تامل قوله عرق اليهودي قيل ان تحت نصر قتل اليهودي كسر اصنامهم لانهم جرحوا
 التوراة فزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شريرة فالجرحون لم يبلغوا عدد التواتر في الطبقة الوسطى لانه كان
 هناك قبل البعثة قايضا لشارف الايمان من عاريا سمي كلب لانه وجد لقيطاً عند صنم اسمه ذبلك قوله واما قوله في محله

كلام الشارح و خلاصة قوله و لو اتردهم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكه قوله بل لم يبلغ
 عند المخبرين على توهم قوله وفيه اشارة الى ان اتيان لفظ رب سوا كان للتقليل و لكن اشارة الى مخالفة
 حالة الاقتراد بحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن هذا القدر كاف في اجواب
 عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة مستند لال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم و اجواب منع لمقدمة
 دليله احسن قوله و نعم الظن الى الظن لا يفيد اليقين كذب كل واحد بوجوب كذبا لمجموع و حاصله اننا نعلم ان
 لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد و هو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون
 ايضا كذلك قوله و لتحقيق آية تحقيق اجواب و حاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة لسبب الخبر لا اعتقاد
 فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قولي لا اعتقاد الى ان وصل العلم وفيه بحث لانه ان اراد اجتماع الاسباب
 انما لا ينفصل لاجتماع التوارد و ان اراد اجتماع الاسباب انما قصة فلا نعم انه يوجب القوة للسبب بل يوجب
 نفسه اجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد و الاعتقاد المستفاد من خبر غير متعارف للاعتقاد
 المستفاد من خبر مخبر آخر لنفاذ تها رجاء و يحصل جميع تلك لاجتيازات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال
 ان يفتقر فلا يلزم شي ما ذكر قوله و اما و هم الكذب جواب سوال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم
 مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادة عليها فكل خبر طرفان يوكد ان بطرفه خبر السابق فلا يحصل قوة اليقين
 الى العلم صلا فاجاب بانه لا دخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال حكيم به لعقل اما الخبر فوجه لصدق فان
 قولا زيدا قائم يدل على ثبوت القيام زيدا ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف له لولات الوضعية عن اللفظ
 الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا و من ان يخرج الجواب
 من ان كذب كل واحد بوجوب كذبا لمجموع تأمل قوله التبليغ الاحكام آه قال الحق الله و انه لا شئ لمن وحي اليه يخرج
 اليه كما انه في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلم فتحيي و
 يختلف هو اعتبار المعايير و الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لانهم انه غير مبعوث الى الخلق على نقل عنه انه قال
 بل الى فانه لم يبعث على ان يخلع ابراهيم عليه السلام احد غير المراد بالاحكام النسب بخرية و اصل على الخطا و هم لانه
 يخرج الاعتقادات التي هي اسس الاحكام و منها قوله و لو بالنسبة الى قوم آخرين رفع لما قيل من اية يخرج
 عن تعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقريب دين موسى عليه السلام كيوثق عليه السلام و اصل لرفع اهم
 ان لم يكونوا مسلمين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبدعون بالنسبة الى غيرهم و هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اؤثر

وجه ما ذكره

١٠٠ في معنى

لما ذكره

الفرق بين الرسول

عليه السلام عليه السلام مشلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ الاصل
 بمن قبله فاجاب بقوله لو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
 ايم قوله وهو بهذا المعنى ليدل على انه اختاره التلخيص حيث قال في شرح المقاصد النبوية ان الانسان بعد الله تعالى
 لتبليغ احكام الشريعة وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه آية فانه يفهم منه انه غير مسمى عند
 قوله يكن المحمود آية علم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول النبي فقال بعضهم انها متساوية في كل بني رسول
 كل رسول لا فرق الا بسبب المضموم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في سعادتي بالرسول
 حيث انه انما للخلق من الاحكام المسمى بالنبوة واليه منبأ شراح وقال بعضهم ان النبي اعم
 لان الرسول اما صاحب كتاب وشرعية متجدة بخلاف النبي كما بينه المحقق وانه سبيل الله تعالى وقال بعضهم
 الرسول اعم وعرفه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه من جنس الانسان قوله ويؤيده قوله تعالى آية
 انما نريد ان نعطف يدك على النعارة فاما ان يكون الرسول مابنا للنبي او مساويا او اخرا اعم لا جاز ان يكون
 مابنا لتحقيقا في بعض المواضع قال الله تعالى في حق كل من موسى اسما عجل عليه السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون
 مساويا اعم لان النبي اعم المستأوين كذا الا لم يستلزم في المساواة الاخر والاخص فلم يستلزم الى ذكر النبي بعده
 فتعين ان يكون اخص فيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه لم يلزم بطلانه بما سبق وعلى تقدير
 تسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا ان يتحقق انما مستلزم تحقيق العام مع انه ذكر النبي بعده كما
 في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسماعيل انه
 كان صادقا للوعدة كان رسولا نبيا ولا اجل ذلك قال المفسر يريده دون يدل عليه قوله قدول بحديث آية
 ثمان يكون النبي اعم روى انه عليه السلام سئل عن هذا نبيا فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول
 منهم قال ثمانمائة وثلاثة عشر حبا غفيرا كذا في تفسيره قوله فاشترط آية اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيان
 فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحى وبالا بهام وبالتبني في البهام
 قوله والكتب مائة ذريعة روى انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب
 على آدم عشرة صحف وعلى نوح خمسة وعشرين صحفة وعلى ابراهيم عشرة صحايف وعلى موسى عيسى وداود محمد
 سبعة عشر صحفة والاولى الزبور الفرقان قوله عليهم السلام لا ينبغي ان يذكر السيد الشرف في شرح الموقف قال في تفسيره
 ان يكون الكتاب مساويا لعل على من قبله كمن يكون عالما بالكتاب وفيه منفع لانه لا يساعده النقل مجرد الاشارة

نزل الله ثم
ترمين

فيكون
لله تقريره من قبله

ما يدل على ان الله تعالى هو الخالق المطلق

ان قال الله تعالى ان يمين ان يقال اي يمين ان يجاب عن الاعتراض المذکور مع اشراط القول بان يمين
يكرر نزول الكتب كما كثر نزول فائحة فانه نزل مرة مكية ومرة مجدنية ولذا التسمي بالسبع المثاني لكن فيه يجاب سابق
من ان مجرد احتمال الكيفي في باب الروايات قوله وتخصيص بعض الصحف آه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول شكوكا
على جميع الرسل فادوية تخصيص بعض الصحف بمنزلة الانبياء حتى مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انما لا نسلم
على الروايات وحلي تقدير تسليم فوجه التخصيص نزوله ولا عليه قوله واشتراط بعض آه عطف على قوله فاشترط بعضهم
آه ليسوا بشرط السبع الشريعة المجدي في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة سجد ودينه خلاف اسبغ فانه قد يكون تقريره شرعية
من قبله قوله ورد في المولى الاستاذ اذ بان ساعيل عليه السلام كان من ارسول كما قال الله تعالى في حقه وكان
رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان انباء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح به القرآن في تفسير قوله تعالى
وكان من سوا الانبياء بل على ان الرسول كما يفرق ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة
قوله في خبر الصادق في نو عليه دخول رسول يكون خبرا لغيره خارجا وليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله
وليعبر انصر النسبة الى آخره فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في التواتر وخبر الرسول لكن ياتي عن
التخصيص لتبني الخلق في قوله وسب باب اعلم الخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر التبيين حاصل ان تعريف العجوة
غير مانع لدخول سحر من دعوى النبوة وليس في فانه يصدق عليه انه امر عارق للعادة مقصد به اظهار صدق
النبوة والا وان يقول يدخل فيه عارق التبيين ليدخل فيه الامر عارق الذي يظهر على يد الكاذب وفي
العادة بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه مباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر عارق
على وفق العادة على يد الكاذب دعوى النبوة تمتنع عادي من استعلاء لان عارق فعل استعلاء خيعة
لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب هو محال على استعلاء فظنوا عارق على وفق
العادة على يد الكاذب التبيين محال في الجواب بمعنى غير ان تقريره عندهم من ان الامر الخلق الذي مقصد به اظهار صدق
فعل استعلاء بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل باليس من قبله خيعة على الصادق اظهار الصدقة ولا
ينافقه على يد الكاذب يستحالة تصديق الكاذب منه ثلثة لا كما زعمه الفاضل الجليل من انه يعني على ان ثبت كتمان
صادقة بارادة تعالى من غير واسطة فانه ان تم نعم والافلا وانما قيدنا الكاذب كونه في دعوى النبوة لانه لا يكون
ظهور عارق الموافق على هذا المثال لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله كذب ببقائه ويرد عليه لارباب طاعة
وهو ان يظهر امر عارق للعادة على يد التبيين على خلاف العادة لانه عارق للعادة مقصد به اظهار صدق النبوة

بمنع طوره بل واقع على النفس في حسيته الكذاب انه دعي الا عور فصارت عليه اهيح حورا فلا بد من
 فيه على وفق ما دعه الا ان يقال المراد بالعقد اذ انما على وهو انما لا لانه لا فاعل غيره
 اوله شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى حينئذ لا يدور شي مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان حاز
 ظهور الخارق على يد المتبني لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في نقض من تحقق المادة والا لا يمكن ان يقال
 يمكن ان يكون انسان ليس بيطيع وعلى تعريفه يحول الناطق قوله وايضا اظهاره بينه لو فرض صدق الخارق
 على يد الكاذب المتبني فهو خارج عن التعريف بقوله قصده اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده لا
 في مادة المتبني فلا يكون الخارق على يد معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتبني لان كلاهما
 امر خارج للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق ودون الآخر شكل فثبت
 ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز المتبني عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان تقدير الله تعالى غير على سعة
 المتبني عند التحدي بخلاف المعجزة لتلايم تصديق الكاذب منه فلو هذا ظهر منا واما قاله الفاضل الكلي من انه
 يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
 وظهر على يد الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير انه كاذب الحال
 صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لا نعلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
 صادقة فان اعلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالخبر عن اتيان مثله عند التحدي امل قوله الخ
 امل في الجواب ان السحر ليس خارقا للعادة كما ان السحر يترب على خصائص لبعض الاشياء كالقناسير
 والكهرا ليس امر خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهوره
 عن مثله وهذا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب لمختصة تيرب عليها ذلك بطريق جبري لعادة وما قبل
 انه لا يندفع الكيس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فندفع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لان فعل الله تعالى لا
 لمباشرة الاسباب فيه بخلاف الله على يد الصادق فقط تصدق بخلاف السحر فان فيه دخلا لمباشرة الاسباب
 بخلافه على يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي واما ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى
 شرائط لا تكون مقدرة للبشر كالوقت والمكان نحوها انتهى فيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان
 يكون جميع شرائطه مقدورا بل كيفية ان يكون بمباشرة الاسباب سواء كانت مقدرة او لا الا انه لا يكون كذا
 ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعضاء والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدرة للبشر في شئ من الخوارق

نفسه في نقض
 من فتوى

الا يرفع النفس بخارق الذي يظهر على يد اثنين يدان مباشرة اسباب فلا بد من الاتجار الى وجوب الاول كانه لا يظهر الى يد هين اولاً لانه العتوة ولذا اهل تقوم هذا الجواب لا نعم لم يخطو العدم كون الحزن بخارق الى الاظهر ان ما فهم سحر الشئ مطلق بخارق الذي يظهر على يد لوجاز قوله فان قلت كرامة آية خاص فخرج البخر بطريق الجمع باية يخرج منه كرامات الاولاد لعدم قصد اظهار صدق النبي من مع اسهم عدد ما من المعجزات لانه المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلق وان كل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار حصول الولي هذه الكرامة بتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون المعجز من اظهار الصدق لان فعاله لا يستلزم معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل الاعلى لا شك ان كرامة الولي بل على صدقه ويكشف به صدقه فغاية انه لو كان ظهور الخارق على يد غيره على النبوة والا على صدقه واشترط في المعجزة ان يكون ظاهراً على يد يد على النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله قد عدد الارباب ما شئت الارباب من هو الخارق الذي يظهر قبل بعثه النبي صلى الله عليه وسلم ما يكونه تاسيساً لقاعدة النبوة من حيثها في نظر اداسه قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات امي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار صدق عن الولي المسبب لبعث النبي فكان صدق النبي والتعقيب متعلق بالارباب ما سات امي تغليب صدق بعد البعثة على ما قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان انظر ان يكون هذا الامكان مقتضياً على الامكان الخاص المعنى ان لا يتصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس ضروري لا عدم التوصل الى ضرورة امي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان صاحب هذا التعريف اهل السنة المتأمنون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس ضروري فما قاله الفاضل المحشي امي يجوز ان يتوصل ان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل الى ان الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فنولانا في الامكان في نفسه والامكان العام منها هو انظر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى قوله ذلك ان ما خذ امكاناً عاماً امي كل ان خذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود المعنى ان عدم التوصل بالنظر الى العلم ليس ضروري سواء كان يتوصل الى ضرورة امي ضرورياً اما بطريق الاعداد كما هو مذموب حكماً او بطريق التوكيد كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضرورياً بل بطريق جرى العادة كما هو مذموب بل السنة فيجب التوفيق على مذموب البتة قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العنيدى وانا نيل كين توبل تنبها على ان دليل من حيث هو لا دليل عليه في التوصل الى بطلان كين امكانه ولا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه اصلاً ولو اختلف وجوده يخرج عن تعريف

دليل لم ينظر فيه احد بواقعة النظر بالصحاح التي اشتمل على شرط صوة ودودة لان انفاسه لا يمكن التوصل الى
 ليس هو مبيها للتوصل الى الآلة وان كان قد ينفذ اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلم يعلم يقينه
 وارسيد المجموع خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق تاتي نظير العلم بنبأ
 تنبيه على اقتراف الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المصطلح بالخبر لاخراج قول الشارح ان شئ كلامه في التعريف
 مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمصطلح ابي اليقين انما هو بالبرهان وحل العلم على الاعم اشمل للعلم والظن
 خلاف مصطلح المستكين كما ان التعريف انما اعني قوله قول مؤلف من اقوال المختص به اولا استلزام في نظريات
 في نفس الامر فلا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لا تتفاد مع بقا سببه لذي يتوصل منه اليه
 واما حال الاستلزام على المعقولي بمعنى انه متى وجد في الذهن جدا لآخر فيه ليدخل الامارات في التعريفات ايضا
 فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر المصنف من انه لا استلزام بين الظن وما يوجب قوله انما لم
 يقل هذا آية يعني في ايراد ضمير الواحد المذكور الرابع الى المؤلف الواحد باعتبار الية العارضة من ان
 اشارة الى ان للصوة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين بدخول في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اراد بالاستلزام
 الذي اتى امتناع الانفكاك عنه لانه محققا كما هو المتبادر لاصح التعريف الاعلى من سبب الحكماء والمعتزلة وان اراد
 امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لانه ان لا يكون
 بواسطة مقدمته غريبة اما احديثة كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض بان
 القبول فاصح قوله فان قلت بالتعريف آية يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من قول
 يشتمل الدليل للمفرد والعقول على ما ذكرني اكتب مع ان لفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قوله اشتمل
 وباحرنا طهران لا حاجة الى ان يقال ان يجب ان يعمد بناء على ان المفرد من مواد المعرفة كالمعقول بغير
 ايضا ما قيل ان الاول ان يقول بدل التعريف المعروف بفتح و ما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي ون لفظ
 فحل التعريف على العلم الدليل العقلي لا ياسب لمقام لان مقصود البحث ليس ان تعريف الدليل بهنا محمول على اعم
 اللفظي والعقلي بل المراد ان تسمية كقولك قوله قلت او حاصل ان لفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع
 ان اللفظ آية بملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من اللفظ الاشارة الى التعقل في الدنيا
 فاللفظ يستلزم بهنا هو المعنى الا انه في قال اللفظ في يد عدله ان مؤلف يستلزم لانه قول آخر يعني ان كل لفظ
 به العالم بالوضع لانه يعلم المطلوب بغير غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشياء وليس المراد من اللفظ هو المستلزم

المعقول هو مستلزم المدلول فاللفظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام ذاتيا بل
 مقدمة اجنبية وليس نقل اللفظ لا نقل معانيه فليس هناك ما يقيس لفظ مستلزم للمعقول مستلزم المدلول حتى يبرهن
 ما ذكرنا من قوله في ان القول الاول في هذا التعميم الشمول لللفظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في
 اول التعريف الذي هو دليل اما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول فلا يجب
 المدلول من لفظ الدليل فلا يلزم لفظ المدلول من لفظ الدليل لان لفظه الاظهر ان يقال في ان المدلول
 هو القول فهو مختص بالمعقول في اوجح ان اطلاق الدليل في اللفظ مجازا باعتبار دلالة على ما هو الدليل في الحقيقة
 بمعنى المعقول قوله هذا المحصر مبنى على المحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد
 في العالم مبنى على ان يكون المراد بالنظرية في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظرية النظرية احواله وصفاته ^{يطلب} ما ان
 من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطا اشارة حال للمحكم عليه تيرت بمقدتان احدهما من الوسط ^{عليه} والآخر
 والثاني من الوسط والحال المطا اشارة ويحصل منها المطا اخرى واما اذا كان المراد بالنظرية ما يعنى النظر احواله
 وسببه نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح احصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب ايضا
 وليلا لا يمكن ان يوصل بالنظرية نفس المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا لجميع الشروط الانتاج ^{المط} والمقدمة
 الماخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظرية كالحقيقة ليس كذلك من جهة
 شرح المختصر المصنف وشرح المواضع وما ذكرنا من احواله واما علم الفاضل في كل قوله حتى يلزم كون المقدمات هي
 المقدمات المرتبة وترتيبها وليلا قوله حتى يلزم كون آية متعلق بالمبنى لا المنفى قوله لا يخفى آية معنى لا يخفى ان
 المراد من النظرية النظرية احواله فخطا خلاف الظاهر اذ انظر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر
 من النظرية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى تقدير المذكور يكون
 مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا احصر الذي كره الشارح وجيب بان المحصر في قوله هو العالم الحقيقي
 بل لا ضارة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم الحقيقي
 قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا يتبع تقسيم الدليل على التعريف الاول
 المفرد وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء في ان صحة هذا التقسيم سببية على ان يرد
 بالنظرية ما يعنى النظرية نفسه فلا يصح حينئذ بحصر الاشياء ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل
 حادث فله صانع وليلا على حوت بصلح على الاول ايضا قول ان ادائه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة

مع الترتيب وليلا على الاول فاللزم ممنوع اذ لا يتصور للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات يدور
 اعتبار الترتيب وليلا فاللزم مسلم وهو لا ينافي في الحصر المذكور اذ يحصر بالنسبة الى المقدمات اللزمية مع الترتيب
 ما في القائل بغيرها مقال للبيان قال القائل المحشى يحصرها اعتبارا بالنسبة الى المقدمات المناقضة مع
 الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل لا امكان في المقدمات الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور
 عدم التوصل لا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص لمسلم فعدم تصوره عدم
 التوصل انما هو على ندر من حيل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعة فيكونه على ما هو قوله المراد بالعلم التقدير
 او يعني ان العلم من لا لفظ استعمله لمعان متعددة والمراد منها التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام
 مقام التعريف للدليل فانه لا يطبق الا على التوصل الى التصديق والقرينة اذ ادلت على تعيين المعنى المراد من
 اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعارف بالنسبة الى معارفها وكذا المفردات التصورية بالنسبة
 الى لوازمها البينية فانما انما استلزم تصوراتها التصديقات بها وباجزائها كذا دفع ما قاله القائل بغير
 من ان مثل هذه القرينة لا يثبت اليه في التعريفات الا يمكن تميم كل تعريف بالخص تخصيص كل تعريف بالاعم
 يحصل المساواة وفيه من الفساد لا يخفى فان هذا الاعتراض من تاس من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وبيننا
 تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز ما لم يتم المراد بالتصديق اما اليقين او بالمثل اذن ايضا بنا على انهم قد
 يجهلون الدليل بالبرهان قد يجعلونه شاملا للمادة ايضا قوله ويلزمه اعطى على قوله بالعلم اعني المراد بلزم العلم ان
 يكون ذلك العلم الاخر حاصله بان يكون علته لا يطعن جري عادة او التوكيد او الاعداد قوله فخرج القضية
 الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بدئية
 او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بدئية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصل من العلم بالقضية الاولى
 لانها حاصلة بالبدئية او بالنظر لم يظهر فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين في ضلالتهم العلم
 العلم باحدهما من غير ان يكونا علته لاحدهما فاما خارجا ان ايضا بهذا القيد اما القضية المستلزمة لعكسها منى خارجة بقيد
 اعتبار اللزوم من العلمين في اللزوم منها انما هو من المعنوي بحسب الصدق لا من العلمين لا ينقل القضية مع انعكاسه
 عكسها قال القائل المحشى فيه بحث لانا اذا اردنا شخصا سوذا شكل مخصوصا فانا حكم ولا بوجوب سوادة شكله ثم نحن ثانيا بوجوب كذا
 اورثنا انما انما انما لا سد فانا حكم ولا ببقاومته الا سدهم حكم ثانيا بشجاعة ومثال ذلك لا يبعد كذا فلا شك ان العلم
 الثانية في الصورة المذكورة كان حاصل من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج مثال ذلك من التعريف الا باعتبار

تبيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم الا ان يراده انتهى اقوال العلم في الصلوة بل مذكرة ليس حاصل من العلم
بالنقطة الا لا نقط بل يحصل بانضمام قضية اخرى في كل سود موجود وكل من قيام الاسباب فهو متجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم به لم يحصل العلم بتلك القضية بصلافان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله
والضابط عليه وان كان بطريق النظر فهو من ايراد الدليل فعدم خروجهما مطلوب قوله لكن في عليه
الشكل الاول اي في دافع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقصة جمعا بما عدا الشكل الاول
والقياس الاستثنائي غير منقطع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير سبب الشكل الاول وبين علم النتيجة ان كان
بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا ببناء هو لا غير بل لان مضاهة خلافا للزوم ان لا يكون
تقدير الطرفين كافيا في انجزم بالزوم بل تحتاجا الى غيره وهو فرع تحقق الزوم ولا لزوم فيها والا لا يتحقق
العلم بان العلم بتباينها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي اياه فالتساوي في الحاصل ان اللازم يمنع انعكاسه
المزوم بنيا كان وغيره من التفرقة انما تظهر في العلم بالزوم وما اورد بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو
الاحتياج الى الوسط دون شفاء للزوم وان شفاء البعض الاحتياج الى الوسط لا يستلزم الوجود بين البين
او لو لم يستدع غير البين جو المزوم لما كان قسما من اللازم ويجاب عن المنقوض المذكور ان تعقل كيفية
الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تعقل كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق
اللازم في جميع الاشكال يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال باقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة
وهو الشكل الاول لما ذكره السيد السند في حاشية شرح المحضر العنقدي ان حقيقة الدليل سط مستلزم للسط
حاصل للحكوم عليه وجب لدلالة ان موضوع الصغرى ليس موضوع الكبرى فيخرج في حكمه لا شك ان كلا
الوجهين محضان في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال باقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل العلم بالنتيجة
من غير انعكاس كمين العلمين قوله يد عليه يعني يد على هذا التعريف وكذا على المسالك اعني موافق من قضيتين آه انها
غير النعمان لصدقا على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس هو ان يجد الكبار المرتبة في الذن من ينقل
منه الى السط سرقتع انها ليست بدليل لا يختص بما يقع فيه الحركات اعني الحركة من السط الى المساء والغير المرتبة ثم
مرتبة الى السط قوله اللهم الا ان يراده فحينئذ لا يتقاص بهما فقد ان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
والثاني مفقودة في الحدس انما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه
المعروف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر اذ لا يمكن بقي شيء هو ان الالحق

بالبيان ان نذكر المحقق اولاً ان المراد بالضرورة من اخر كونه ما شياؤه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان لزوم
 تقدم في الذكر على العلم ويخرج المذمومات التصويتية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقية واحد قوله
 فبالثاني اوضح آه لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امرنا هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب
 دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه آه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على
 الاول على الشرح بآراء صيغة فعل التفضيل بان يقال المراد بالضرورة لزوم بشرط النظر والليل لمشرط
 النظر في احواله يستلزم المطالب بغيره فان اعلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال
 العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم اعلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك وحاصله انه على تقدير
 ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به على تلك التقدير
 شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بجلالات التعريف الاول على احواله
 من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعلم منه فلا يكون مطابقاً
 مع مطالبة التعريفين ان يكونا متساويين وهذا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة
 فقد قصر النظر فلا تكن من ناقصين انما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديق
 لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اجواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن
 تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد بالضرورة لزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق
 المقدمات فحصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن نطاق الكلام اولاً فترتبة
 ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فحينئذ لا يمكن تخصيصه بالنظر في احواله فهو يخلف في تخلف هذا قال خروج
 نطاق الكلام قوله والصواب بتعميم الاول يعني ان الصواب بتعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه تعميم النظر
 لغرض احواله فيكون كل التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فحصل التطبيق فلا يكون على نطاق الكلام ولا على نطاق
 الحكم بان التعميم صواب قوله يريد ان يخارق آه لمقصود من الكلام بان فائدة قوله تصدق بالآه في شراح من قوله
 تصدق يقال له الاشارة الى ان الخارق الذي قيل على صدقه هو انك اظهر صدقاً على يدك تصدق منه الممارضة
 عند الخارق اما الخارق الذي لم تصدق به اظهر صدقه لان كنهه معلوم بانجهل لان له من حدث ولا يحتاج كذا
 لقوله بل تصدق به الاستدراج ولا ابتلاء لغيره في الاعتقاد به كخارق كذا يظهر على يد المتنبئ لا يكون موافقاً له وانما تصدق
 به تصدق بل تصدق به اهانته فان قيل من اين يعلم انه تصدق به بالتصديق ام لا قلت من القرآن فانه اذا ظهر الخارق

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور خبره بانه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال
 والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالتصور كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون
 افادة العلم استدلالا بآدمية ان الاستدلال حاصل بالاستدلال لا يتوقف عليه الا لزم ان يكون تصور وجه
 الرسالة استدلالا بآدمية ان الاستدلال حاصل بالاستدلال لا يتوقف عليه الا لزم ان يكون تصور وجه
 العادة لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح الموقف انتهى اقول المذکور في شرح الموقف انما يدعى ان
 المعجزة يفيد علما بالصدوق وان كونه مفيدا لمعلوم انما بالضرورة العادية ونداء الكلام انما يدل على ان العلم
 باقادة ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضيه ان يكون العلم بالبدول ضرورة رياء المحجب ان
 ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول بل هو عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل
 فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور الخبر
 بالرسالة لا يحصل صدق الخبر بهيأ فالحج السؤال وهو غلط ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة
 موقفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصور بان خبر هذا الخبر رسول ان خبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق
 الخبر بالم بلا خط معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق يجوز ان يكون خبر الخبر رسول لا صادقا في ذلك
 الرسالة ولا يكون خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالا موقوف على استحضار المقدمات
 هذا خبر الرسول كل ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر به بيان لتفصيل السائل والمحيط
 ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عن من قطع النظر عن كونه عالمه الرسول ومن قبل نفسه استدلالا
 يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمات السالفتين تصور به عنوان ان خبر طاعة الرسول من صدقها الى الخلق
 للرسول فيه غل سوي لتبليغ فهو في الحقيقة خبر طاعة الى الخلق سيجل صدقه بهيأ ولا يحتاج الى دليل
 فباستبار عنوان يحتاج الى الاستدلال باعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل المحجب لم يفترقا بين العنوانين
 الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ به يفيد العلم بالاستدلال
 موقوف على استحضار تلك المقدمات من حيث انه خبر طاعة الرسول وهو حقيقة خبر طاعة المستند عن الكذب والافتراء
 سيجل صدقه بهيأ يفيد العلم بصدقه من غير احتياج الى الدليل قال الفضل المحشي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يحصل
 صدق الخبر بهيأ م ذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى انه تصور هذا الخبر بعنوان ما بهد الرسول لما
 كان صدق الخبر في الدعوة الثانية بهيأ كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الدعوة الاولى ايضا بهيأ بالادلة

سنة الصور من كانت لمقطع ملاحظة في الخبر و قد الملاحظة في فشا بالبدنه على ما ذكره اقول ان اراد
 تصور الخبر بانه رسول سوا كان هذا الخبر او لا لم يترك تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو مسموح بان تصور الخبر بوجه رسالته
 وانه رسول من ادعى تصور الخبر بانه من قبل نفسه ان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم
 تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالمراد منه مسئلة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بدنيا على التقدير الاول فتأمل
 قوله لكن الكلام آه استند راك لدفع توهم ناش عن سابقه و هو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله و ان
 تصور الخبر بالرسالة لم يجرى الى الترتيب انه اذا تصور خبرا بغير اعتبار ان رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في كون
 الا من حيث الرسالة و التباين يكون صدق الخبر بدنيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يصح ان تصور الخبر
 بهذا ان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بدنيا فحينئذ يكون السؤال الجواب صحيحا و حاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر
 الرسول من حيث ذاته اى من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على كفاية قوله هو
 خبر الرسول بوجوب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول بوجوب العلم آه لا شك ان صدقه بهذا العلم
 استدلالى يحتاج الى استحضار غيبك المقدمتين على امر فحينئذ لا معنى للاعتراف بان تصور خبر بعنوان ما بلغه يجعل صدقه
 بدنيا و لا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله و نظيره آه يعنى ان نظير ما ذكر من الاختلاف اعتبار عنوان الخبر بغير
 جعل صدق الخبر بدنيا او استدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن اوصاف العارضة له
 المتعقبة بحدوثه و اثبت له الحدوث يقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظرا محتاجا الى النظر و اذا لوحظ
 بوصف التغير يقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بدنيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في
 كلا الحالىين على ان العالم كلى بحسب اختلاف عنوان اختلاف الحال في اليد بته و الكسبية و بما قرنا كذا ظهر لنا
 ما قاله الفاضل المحشى من ان قوله و من حيث عنوان التغير بديسى هم اذ لا بد منه من ملاحظة الكبرى ايضا و هى قوله
 و كل متغير حادث و لا شك ان ملاحظة الكبرى بعد التصور هو النظر و الاستدلال ليس بشئ فمباشرة قلته التبدل بغير علم
 و انما يكون بدنيا لو كان ثبوت الحدوث لمتغير بدنيا دليل لذلك بل يحتاج الى اثبات ان ثبوت صدقه يمنع التغير عليه
 المناقشة في المثال ليس من الجاهلين قوله بهذا المعنى يعنى الثبات آه يعنى ان التيقن بغيره عدم احتمال التيقن و خل فيه
 الثبات لان النظر المتبادر منه عدم الاحتمال عللا و لا على ما مر تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على المعنى لغوا
 لا فائدة في ذكره الا للذكر و باذنا من معنى العموم و دفع الاعراض بان التيقن بالتفسير المذكور المحشى ايضا يشل
 اثبات ضرورة وجود الخبر المطابق في الثبات و غيره و ان ذلك العام لا يوجب الغاء لما من لا دلالة له عليه أصلا

لا بد من البراءة بالعموم عموم الكل لا جزاء ولا شك ان الثبات ليس اخلاقي انجرم المطابق
وان الكل يدل على جزاء والاظهر ان يقال هذا المعنى بغيره الثبات قوله الامم الا ان يراوه اى العلم لان
يحمل على خلاف الظاهر بعد احوال النقيض في نفس الامر بان لا يكون بغيره ممكن في ذاته فخرج الحمل
وتقليد الخطي لان نقيضها محتمل في نفسه و عدم احوال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله
يخص عدم احوال عند العالم بعد احوال فخرج الظن ولا يجوز ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في
المال فخرج به تقايد المنصب قوله وفيه ما فيه وجه نظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعميم عدم الاحتمال في
غير محمول لان معنى عدم احوال النقيض هو عدم التجوز العقلي لا ما يجوز والاسكان اكد على امر في تعريف العلم
لزم خروج العلوم العادية عن اليقينات لاحتمال تعاضدها في انفسها فان جعل احد معلومنا يقينا انه لم يتقلب
في سابع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله على
تقدير تسليم التعميم فلا وجه تخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالاحتمال ولا قرينة تدل عليه بما ذكرنا من ان
ما قاله فاعلم ان معنى من ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى النقيض في اللغة هو الزوال
على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احوال النقيض عند العالم واما كونه فهو احوال فهو المتبادر من العبارة
قلنا بذا الورد ان يشابه ذلك الادراك في اليقين متبادر منه انه كذلك احوال مع قطع النظر عن ثباته في الزوال
فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يراد بالشك المشكك في المال في غاية البعد لان نشاء البعد ليس ارادة عند
الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعميم عدمه في نفس الامر عند العالم كما عرفت مع ان عوى
القبول المذكور لا بد من دليل قوله فالاولى آه اى الاول ان يفسر النقيض بالجرم المطابق سوا كان ثباتا
غير ثابت فخرج به بطن الحمل المركب وتقليد الخطي بالثبات انجرم المطابق اكد ليس بثبت وهو تقليد الخطي
لكن تفسير النقيض بما ذكره خلاف المتعارف والاوان يفسر النقيض بعدم احوال النقيض عند العالم في المال
فخرج بطن ما ثبت بعدم الاحتمال في المال بان لا يراد بالشك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل النقيض
فخرج تقليد الزوال بالشك وبالحمل لا محالة الزوال بعد الاطلاع على دليل نقيضه لعدم مطابقة الواقع
على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى آه اى الاول ان يفسر النقيض بالجرم المطابق ان التقطع بال
افادة خبر الرسول بقوله لا علم الا بالعلم المحال به عن معنى التقليد فلا بد من تبصير ما علم من انما قال انما علم
فيه بحث لانه ان اراد انجرم المطابق ما هو احوال المال كانه في الثبات متبادر ان اراد انجرم المطابق

في الحال لا في المال توجه عليه ما اورد به قوله وفيه ما فيه فجوكم جوابنا قول لا يستلزم الترتيب لان ما هو مطابق
 الحال في المال ما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات متشاوره عدم الترتيب فان تقليد المصيب جزم مطابق الحال
 في المال وليس ثابت وهذا الظاهر من الشئ فكيف نفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على خبر وجه النظر وقال ما
 هو جوكم فهو جوابنا قوله لا يعني ان قوله يوجب آه يعني ان قول الشارح فهو علم بعينه الاعتقاد المطابق اذ
 ان المقصود من قوله والعلم الثابت به ليعلم العلم الثابت آه ان العلم حاصل من خبر الرسول علم بعينه اليقين
 ولا يعني انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت آه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلال عن
 اذ بعينه ان العلم حاصل به علم بعينه اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواء وانا قلنا ان قوله فهو علم اذ على ذلك
 لانه اورد بانفسه الدليل على انه فذلك لما قبله اذ كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في
 اليقين في الثبات يكون علما بعينه الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ويستدل عليه بقوله والا مكان جلا آه
 اي انه لم يكن بعينه الاعتقاد المذكور مكان جلا او فلما يكون مشابها للعلم الضروري في اليقين او تقليدا
 فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه ان العلم حاصل علم بعينه
 اليقين غاية ما سكت في الاعتذار عن الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم آه منع ايام علم
 العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا
 ان استعمال معنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس ان ما قبل من ان لا دلالة لثبته الا ان
 كان مويدا لارادته واما ما قاله انفصل المحشى من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال محمول على التعريف المذكور
 اعني صفة تجلي بها المذكور آه وهو شامل للثبوتات وغيره فلا يكون قوله والعلم الثابت لغويا فليس لانه
 التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم محقق بعينه عندهم كما مر على تقدير تسليم فاما يصح حمل العلم
 قوله يوجب العلم آه على تقدير ان يكون العلم في قوله وبسبب العلم لثبته ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو بدو العلم بوجه
 الاسباب لثبته حيث يجب التصريح في الحواس الخبر المتواتر لتقل ما به يوجب العلم بعينه اليقين قوله وايضا سائر
 النظرية آه يعني ويرى على تقدير حمل قول العلم على المعنى المذكور في الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم بحال خبر الرسول
 بالذكر فان جميع العلوم احاطة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال في تخصيصه اذ على من
 قال ان الدلائل العقلية لا تعيد اليقين قوله والا قرب ان مراده آه يعني ان الاقرب الى العلم ان مراده من
 والعلم الثابت آه انما ان اليقين في الثبات في العلم ضرورة في غاية القوة والكمال كذا اليقين في الثبات في العلم

حاصل خبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لما لا يقولون تفاوت
 بين اليقنيات في القوة والضعف كما ينبغي في بحث الايمان اقول راي المصنف في الزيادة والنقصان عن
 يقينيات لانفعلي القوة والضعف فان جود القوة والضعف بين اليقنيات بدوي الاثر ان قصد تقيا
 بالشرعيات ليس كقصد يقين اليقينية عليه السلام تأمل قيل ليس كلام الشارح ما يدل على انه لم يخل كلامه
 بهذا الاثر ب و قوله فهو علم بعبارة الاعتقاد المطابق آه لا يعيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون
 ان العلم في قوله والعلم انما ثبت ايضا على العلم انما ثبت آه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول
 التوجيه في غاية البعد اما ادلا فلا حاجة الى تفسير العلم هنا اذ قد صرح في قوله وسباب العلم ثم انه لا يخلو
 عند فهم الاعلى اليقنيات واما ما نيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو علم بالضرورة
 ويوجب العلم الاستدلال في مع انه الاقدم واللاحق بالتفسير واما ما نيا فلانه يجب حينئذ ذكر مستلزمات قوله العلم
 واما ما نيا فلانه لا معنى لبيان انما يشعر بان ذلك لما قبله واما ما نيا فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله الا كما
 جلا آه قوله وكان اشارته آه يعني ان قول المصنف انما ثبت بخبر الرسول مشابه للعلم بالضرورة في قوة التيقن اشارة
 الى ان الادلة العقلية مستندة الى الوجدان ليعيد الحق اليقين وليس شائبة الوهم دخل فيها كما انه ليس يدخل في العلوم
 الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد النظر العقل فان فيه شائبة الوهم
 اذ الوهم له استيلاء على جميع التوفيقية في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلم العقلية خالية
 عن شائبة الكدورة قال القائل يخلو في هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة العقلية غلبات لا تحتاج
 الى معرفة الاوضاع والانعاط وان المقصود المتلفظ بالعبارة ما دأبل هو الحقيقة او الجواز وليس لنا اليقين
 بشئ من ذلك سبيل اقول مراد ما يكون الادلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يعيد بعد
 يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك في بعد التيقن بجميع الامور التي لها دخل في دلالتها فيفيد العلم
 الضرورية هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي ضد شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في غير
 المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل قوله الا هذا الحديث مشهور آه قيل كلام الشارح خطأ في ان هذا الحديث
 مشهور وكذا ما ذكره في شرح المقاصد هو حجة مستقيمة فلا اعتدوا به يقول بانه ليس بمشهور الا بعد تصحيح نقله من
 الوثائق منه انتهى ذكره في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامم بالقبول حتى صار كالمشهور ذكر في شرح الهداية
 في الحديث في نفسه من غير الاحاد الا انه في حكم التواتر لان الامم قد جمعت على قبوله والحق بوجه يؤيد ما ذكره السند قدس

في خلاصة الطبى انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث اعيان عليه
 وحديث من كذب على محمد فليقتل بمقتضى من اننا نراه مثالا لذلك فانه نقتله من الصحابة المحدثين قوله انما
 قطع النظر عنها آه يعني انما قطع النظر عن القرآن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر
 المقرون بقى خبر الرسول واخلاص كونه كمال احد منها ما اخرجنا عن خبر موبيا لصدقه لان الوجه عند الخبر الصادق
 سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فاجز ليس سببا للعلم بل لم يفيد له العقل والخبر الصادق طريق
 على ما مر في وجه المحرر والخبر الذي يثبت الدليل خبر الرسول اخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
 عن الدلائل كى لا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
 فيه وجعله سببا للعقل فاعتبر قطع النظر عن القرآن قوله وقد يوجه آه يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرآن
 دون الدلائل بان القرآن تنفك عن الخبر ويبقى مع استفادته كما اذا تحقق تسارع الغوم الى دار زيد مع عدم خبر
 بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرآن لا يدل على تحقق الخبر بآية
 الى جميع الاوقات والادمان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقطه خبر المقرون عن
 ورجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها والله على تحققة في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاوقات
 فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال لغافل المحشى في توجيه قوله بان القرآن قد تنفك عن
 الخبر آه ان الخبر بقدم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد كمن تسارع قومه لا يفيد خبر
 المذكور بل تنفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول كمال ما
 شأنه فهو صادق اقول فيه بحث لان خبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه أصلا ولا خبر المذكور لم يكن
 مقرونا قوله وليس كذلك يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية
 لا تخيل تخلف عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بل لانه العقل لا يشك
 ان القرينة القطعية الدالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال لغافل المحشى اى ليس من التوجيه صحيحا
 نفس الامر فان دليل خبر المتواتر وقرينة لا يلزمه بل تنفك عنه في بعض المواضع في بعض الاشخاص او في بعض الاوقات مع ان
 الخبر المتواتر كان مقبولا مع عدم سبب العلم قول فيه بحث لان خبر المتواتر يفيد العلم الضرورى عند المصداق
 العلم عقيدة لاجتماع ورث جماع يخلق العلم عقيدة رب جماع لا يخلق الله فلا يكون افادة بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله
 فان دليل خبر المتواتر وقرينة تنفك عنه وبما ذكرنا من ماقيل بقى شكال فهو هو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد

من قطع النظر عن قرآن صدق الخبرين وعدم إمكان توأطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر
 بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرآن الخبر الصادق
 لأن غشاه العلم ليس ملاحظة احوال الخبرين والقرآن دلالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرآن
 والاحوال فيه قرب اجتماع يخلق اسد العلم عقيدته مقام ولا يخلقه بعده في مقام آخر من غير تأثير لحال المقام
 فيه قال بعض الفضلاء بل وجه قطع النظر عن القرآن ون الدلائل هو ان القرآن ليس مما يمكن التصديق
 له اجمالا ولا تفصيلا اجمالا فظروا اما تفصيلا فلكثرة تناوختها باختلاف السبل والافهام بخلاف الدلائل
 فانها ليست كذلك قول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرآن اجمالا بان اعتبر القرآن المفيدة لليقين بالنسبة الى
 كل شخص من خبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرآن في قولهم مع قطع النظر عن
 القرآن يعلم الدليل القرآني فانه المراد خبر كونه سبب العلم لخبر كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من
 الدلائل القرآن خبر الرسول انما يفيد العلم لخبر كونه خبرا لان وجه دلالة هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
 بنفس الخبر كمن بالنظر في احواله كمان في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب خبر هو خبر كونه خبر الرسول بخلاف
 القرآن فانها امور خارجة عن خبر تامل انتهى اقول وجه الثاني انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق
 او يصدق عليه انما يفيد العلم لخبر كونه خبرا لان وجه دلالة هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر كمن
 بالنظر في احواله قوله لانه كذلك واي لان خبر اهل الاجماع كخبر المتواتر في كون كل منها خبر قوم لا يحمل عند
 انقل توأطئهم على الكذب لا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في التواتر بالبداهة من غير نظر في خبر
 الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع اتي على الصلاة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما
 له الهدى ويتبع غير بسيل المؤمنين قوله لاية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلال فلا يصح حمله واخلت
 المتواتر المحكوم عليه به لوجبه العلم الضرورة اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق السامحة اي لوجبه العلم الضرورة في
 حكمه قوله وحاصل الجواب ان المحصر مثنى او بمعنى خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مثنى على التجوز فان المراد
 المتواتر ومانى حكمه خبر الرسول ومانى حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه إشارة الى ان بعض الشارح
 اذ قال خبر اسد الملك خبر الرسول خبر اهل الاجماع المتواتر بيان ان المحصر مثنى على السامحة تارة ومانى حكمه سواء
 بين كيفية الرجوع على ما قرأه على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
 علم من طريق الاجماع ويمكن خراجه عن المقسم وليس هو مفيدا بالنسبة الى عاتة الخلق بل بالنسبة الى خواص الذين

یعلمون الاجماع وکیفیتہ کذا یقولہ ان قلت ہذا یعنی قد سبق فی وجہ صریحہ بالعلم فی ثلثہ ان العقل لیس
 آتہ غیر المدرکہ حیث قال السبب ان کون من خارج قواہم و الا فان کان آتہ غیر المدرکہ ہوا کما اسالی ان
 لم یکن آتہ غیر المدرکہ قواہم العقل تعریف العقل بدیل علی انہ آتہ غیر المدرکہ لانه قال قواہم لانفسہ بالتعریف فایہرک
 فی ان المدرکہ لنفسہ العقل واسطہ فی ادراکها من اثرہا ضرورۃ ان قواہم الشئ لیسیت علیہ قواہم قلت آتہ اسالی ان
 اما لانہ انہ یفہم من التعریف ان العقل آتہ للنفس فان المفہوم منہ ان العقل قواہم و وصفہ بالتعریف بانہ قواہم لانا
 و وصفہ الشئ لا یسمی آتہ لہ سلا او لا یقال فی العرف واللغة ان حرارۃ النار آتہ لحرارۃ بل لانا یطلق الآتہ علی
 الذی ہو من خارج الفاعل فی الوجود و واسطہ فی وصول اثرہ الی متعلقہ و اما اطلاق الآتہ علی العلوم العالیہ کالمنطق
 فان المنطق صنفہ للنفس النفس مدرکہ بالعلوم سبب المنطق متعلق انہا من اوصاف النفس فلعلہ اطلاق متعلق
 الا فان النفس لیسیت فاعلہ للعلوم الغیر الایۃ فیکون ملک العلوم واسطہ فی وصول اثرہا الیہا لکن تعریفہ
 اطلاق الآتہ علی العقل بسبب القواہم شائع فی عباراتہم کما وقع فی الکشف الکبیر فی بحثہ اربعینۃ مدارک کثیرہ و
 یکون حذیرہ ذکر غیر المدرکہ فی وجہ المحصر مستدکا اذ یفنی ان یقال ان کان السبب خایباً ہوا بخبر و الا فان کانہ
 آتہ ہوا کما اسالی ان لم یکن آتہ ہوا العقل فان من عبارة الشارح ان مقصودہ نفسی کونہ غیر المدرکہ ان النفس
 مستوجہ الی لقیہ و انما نفی الغیر عنہ مسامحۃ باعتبار ان لہ دخلاً تاماً فی الادراک فایہ سلطان القوی المدرکہ کما
 المدرکہ و نظیرہ قولہم القدرۃ صنفہ مؤثرۃ علی فی البرادۃ کذا الفادہ بعض الافعال لا یخلو عن تعسف قولہ اما
 حمل الغیر علی المصطلح فعبیدای اما الجواب عن السؤال لمذکور بان المراد بالغیر انما کور فی وجہ المحصر غیر
 و ہوا یکن انفاک کہ عن الآخر فی الوجود فالمعنی ان لم یکن آتہ یکن انفاک کہ فی وجہ المدرکہ ہوا العقل لا
 ان نفی الغیر عن العقل ہذا المعنی لانی فی کونہ قواہم و وصفہ للنفس لان صف الشئ یفنی زار ہذا المعنی
 کما انہ لیس علیہ فعبید عن الغیر لان المتبادر من اطلاق الغیر ہوا کما معنی ما یكون مغایراً فی المفہوم علی تعریف
 لتسلیم ہوا غیر صحیح لان نفی الغیر بل المعنی المذكور انما ہوا من الصفات القدیمیۃ و اما الصفات المحدثۃ متغایرۃ لہا
 لانہ یکن وجودہا مع عدم الآخر بان یعدہ صنفہ و یفنی الموصوف علی کما یفنی التفصیل انشاء اللہ و العقل مع نفسہ
 قولہ ہوا نفسہ لہا اذ یفنی مدرکہ ہا الغائبات و المحسوسات جمیعاً و اما العقل لہا لہ نفسہ فلما مدرکہ ہا الغائبات
 اذا دراک المحسوسات باحواسہ لکن قواہم مدرکہ ہا صریح فی انہ مغایر للنفس لان النفس مدرکہ لا مدرکہ ہا العلم لان العقل
 بالمغایرۃ الاعتباریۃ و یجعل الباری زائدہ من قبیل کمنی بالہد و کیلا و ملک ان تقر قولہ مدرکہ علی صنفہ العلوم

ويكون مستند الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به يستعدي فيكون المعنى جوبه كاشف الغائبات
 ما بوساطة آه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الالهية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى
 الجواهر المجردة والخير المتعلق بالجسم مخلوق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل
 وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال لعبازنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يركب البسطة كك
 باضافة نوره يركب السقولات فالاعلان سجل التعريف المذكور تعريف العقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا
 ليس ادا هذا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب حصول علمه قوله والعرف والنعمة على
 منغارة آه يعني ان معرفة والنعمة يدلان على منغارة العقل انفس فلذلك قال قبل اشارة الى ضعفه قوله
 هذا انما يتم لو كان العقل بهذا المعنى نسكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قاطبا بها ويكون
 مقصود من هذا التعريف انه يطلق العقل على انفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام
 اهل خلق الله العقل فقال قبل فاقبل بحديث وقوله عم ان الله تعالى خلق العقل في حسن صورة فقال قبل
 فاقبل فقال دبر فادبر فقال انت اكرم خلق كبريا وكرم وكبريا من كبريا عذب وكبريا شيب فالاولى ان يقال
 انما اورد الشارح نصا لشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد منها لانه بهذا المعنى ليس سببا لعدم تقييده
 آه يعني عدم تقييد العلم بالضرورة الاستدلالي ونحوها بان يقول يعني العلم في الالهييات او في معرفة
 الصانع مع اتيانه معارف بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فانزع ما قال
 العقل المشي من ان عدم تقييد اشارة الى الاطلاق الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد
 العموم الاستغراق والذكر يفهم من عدم تقييد وهو الاول دون الثاني قوله فنيته وفروق الخافين في الشارح
 الهية وبعض فلاسفة قاصرون الخافين فروع الاول منهم المنكرون لافادة مطلقة او ثنائية المنكرون لافادة
 فيما سوى الهندسيات الحسابيات والثالثة لافادة في النظريات فقط والرابعة لافادة في الالهييات فقط
 والخامسة لافادة في معرفة الله فقط قوله في دليل بعض فلاسفة آه يعني ان المراد بقوله بارة على كثرة الاعتقادات كثيرة
 في الالهييات فهو ليس بفلاسفة المنكرين لافادة فيها فقط كما هو المذكور في الموقف وليس ببيان التسمية لوجود علوم عام
 يشمل جميع النظريات من الحسابيات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص باعداد لا كثرة اختلاف فيها فلو كان
 دليلا لم يكن مقبلا لعلومهم قوله لان هذه النسبة آه لما كان قولهم انظر الى العلم لا يبيد العلم في الالهييات بحسب
 من مسائل النظر لالهييات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا له هو علم ثبت كونه من الالهييات

بقوله لان نسبة عدم المعرفة اليه المتحقق التناقض واصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالزامات لانه راجع
الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالتأثيرات كثرته
وتناقض الالزامية لكن الالزام متحقق فالمراد من مثله نظرا في الالهييات فلو كان مفيد العلم به كان النظر مفيد العلم
الالهييات فيتناقض الفرق بين الاحكام الالهيية والسلبية في افادته النظر عما لا يشي بسماحة الاذن الكريمة
لكن يرد آه يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من العلم وماذا
اعترفوا بافادته الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن انما الخلاف في افادته ليقين غلاتنا
لان لهم ان يقولوا ان النظر لا يفيد العلم بان النظر لا يفيد اليقين في الالهييات لا العلم بها حتى يتناقض قوله
يرد عليه آه حاصله انما لا نعم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسد الجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لالزام الخصم فاش
مستوف بان النظر مفيد العلم بهذا ايضا نظر مفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم بالحجج الالهيية اعني البراهين من المقدسات
المسماة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يبايه قوله
هذا انما ينبغي العلم آه اشارة الى يرد اعتراف من على قوله فان قيل آه حاصله ان شبهة الاستلزام المدعى لانها على تقدير
تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر مفيد العلم لانه ليس مفيد في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيد
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بان الاستدلال لان يكون نظيرا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيد حاصلا انا صلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه المداش
هو انه لكن القائل بنفسها آه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
المقصود الاستدلال بانها تترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر نكيرها معا يدعي كون النظر
مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت شبهة المذكورة
انتفاء العلم ثبت مدعي المنكر خلاصة الجواب انما لا نعم ان هذا المنكر نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو لا يعلم
الافادة او لعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه شبهة لزم ثبوت نفي ما ادعى المنكر لان مدعي العلم
قوله اي اثبات افادة النظر يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم
بالافادة ذلك النظر بخصوص لان اثبات القضية الكلية القائمة اعني كل نظير مفيد العلم بالنظر بخصوص في افادته
العلم به ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مبذوح تحت الكلية المذكورة فان ثبتت تلك الكلية بالنظر بخصوص يستلزم
اثبات حكم هذا بخصوص في افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال آه حاصل الجواب ان الالزام

المحنة الالزامية

مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص لان اثبات الشئ بنفسه لان سمي اثبات الحكم بالنظر
 العلم به يستفاد من النظر بان العلم بالمقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا ما يتوقف على كون النظر مفيدة لا على العلم بافادة
 الاية انما نحصل كثير من النتائج بالانظار الصحيحة مع انفلة عن العلم بكونها مفيدة لا للعلم فاللازم من تقدير اثبات تلك
 القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من فضل الحكم بكونه مفيد او لا فخل في استفادة
 العلم بالا فادة من نفس افادة عدم لزوم اثبات الشئ بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آه وحاصل تنبيهه ان العلم
 بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر العلم بافادة فيلزم استفادة العلم بافادة من العلم بافادة
 فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل ولعلم باللازم انما يلزم من العلم بالزوم والعلم بتحقيق الملزوم ولذا شرط ان
 في الانتاج لتفطن بكيفية اندراج الاصول تحت الاوسط لتحقيق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من انما نحصل كثير من
 العلوم بالانظار صحيحة مع انفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالا فادة بل على عدم العلم بالعلم
 بالا فادة كيف ولو لم يكن العلم بالا فادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشئ على نفسه اي
 ليس المراد من الدورسناه الحقيقي وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه عدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
 بل المراد لانه اعني توقف الشئ على نفسه وهو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء
 من قوله وانه وورانه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظري صحيح مفيد على تقدير ثباته بالنظر المخصوص
 موقوف على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير ثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم
 بتلك الكلية لانه من فروعهما والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل فبمصر السهولة الحصول اليه ان يقال
 هذا النظري صحيح وكل نظري صحيح مفيد فلهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه الجازي اقول فيه ثبت لا لان
 ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاد من الاصل يجعله كبرى للصغر
 سهولة الحصول انما يدل على اشتراكه اياه اين لا يستلزم من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المستلزم
 فليس موقفا عليه كجواز ان يحصل لوجه آخر نعم توقف الشئ على نفسه لازم لاننا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص
 اثبتنا حكمه بنفسه ذلك ليس به حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى الجازي قوله ما حصله ثابت الكلية يعني لان
 انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
 والمثبت هو افادته من حيث ذاته لا ما ثبتت القضية الكلية لقائلة بان كل نظري صحيح مفيد بالقضية الشخصية الكلية
 بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد لا ما ثبتت تلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا

بعض ان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكليته فيكون الموقف عليه
 افادة من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكليته بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
 من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها من حيث كونه نظرا فيكون الموقف افادة من حيث كونه نظرا
 لاخل فيه تناقض المثبت والمثبت بالا اعتبارا في خلاصته الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
 من حيث اخذ بعنوان شخصية ضرورية بعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم تعرض له الشارح لمقتضى
 منه دفع ما توهم من هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية له خوفا من تلك الكليته فيكون نظرية ثابتة بافادة نظرا
 مما يشكك فيه ايضا فاما ان يشهد بوجوبه فيلزم الدور والتسلسل حاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية
 اذ موضوعها من حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صنعة اسم الفاعل غير مستحقة
 تحت كلية ونظرية اذ اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صنعة المفعول
 من درجته تحت الكلية ولا يخفى في ذلك فان القضية تختلف بدلتها كسببا باختلاف العنوان فان قونا خالق
 العالم موجود ونظر قونا واجب لوجود موجود بدلي قوله الاول آية يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد لا يحتاج
 الى سبب صلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد لا يحتاج الى النظر فاول تفسير المبدأ منه
 لاخره فالاول ان يقال بالاحتياج الى سبب اصلا اذ العلم حاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب صلا من الاسباب
 سوى التوجه وانما قال الاول لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالسنة من غير احتياج
 الى ملاحظة امر آخر من فكر واحساس من جهة وتجربة قوله وحله تفسير الاول آية يعني جل قوله من غير احتياج
 الى الفكر تفسيره بيان الاول الى التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يتوجه الى شئ اصلا كما يعنى ظاهره بل ان لا يحتاج
 الى الفكر والترتيب لا يلزمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورة ان لا يكون لمباشرة الاسباب دخل في
 حصوله حيث منسلا كالتساوي المقابل له بالكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان حاصل
 من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بخلاف ان يكون حصوله بالحدس التجربة الحاصلتين بهما
 احسن قال بعضنا لا فاضل فيه بحث لان حاصل الحدس التجربة خارج عن المستقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما هو
 العقل من احسن التكرار اقول انه مخالف لما مر في وجهه صلا لاسباب في اثباته من ان الحدس والتجربة والتجربة
 والنظريات مرجع الكل لا العقل فانه النفس الى العلم بالحدس والتجربة او بالانعام حدس والتجربة او ترتيب مقدما
 فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس التجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلزم تقرير الشارح لانه يلزم لما مر

بعض من أهل الجدل يقولون إن سبب حصوله من مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب ليس مستلزماً حصوله
 كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المصنف آية في أن نظراً من مجموع عبارة المصنف وتقريراً لما في حيث ذكر المصنف ضرورة
 في مقابلة الالكتسابي وضرورة الشارح بإسناد مباشرة الأسباب بالاختيار أن الضرر في مقابلة الالكتسابي
 المصنف تأخره ومفاده ما لا يكون حصوله مباشرة الأسباب هو الموعود بقوله واستوفى قوله ويرد عليه ثم أي رد
 على ما هو الظاهر من المثال المذكور في الضرر ليس من افتقاره بالمعنى المذكور لأن حصوله موقوف على الالتفات
 المقدر وتصوّر الطرفين المقدر كونه كسبياً فلا يصدق عليه ما حصل من مباشرة الأسباب بالاختيار بل
 أن المراد ما لا يكون تحصيله مقدرًا بعد الالتفات وتصوّر الطرفين كما يشير إليه تمثيله مباشرة الأسباب بعرض
 النظر في الاستدلال بالاعتبار المحقق والاعتبار في الحسيات ولا يخفى أنه كلف مع أنه يلزم أن يكون الضرر
 المكتسب مستلزمًا للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وأنه يلزم أنه عطف على قولنا في المثال المذكور
 أي رد على ما هو المفاد في قوله على تقدير أن يكون الضرر ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الأسباب أن يكون ما في العيون
 من التجربات والحدسيات متروك البیان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به شارح في وجه ضرورة الالكتساب
 ضرورة أنه ليس بضرر في عدم حصوله بآول التوجه لتوقفه على الحدس التجريبي ولا بغيره لعدم حصوله بالاستدلال
 والكتب من العلم الثابت بالعقل مثبت بالاستدلال بما ذكرنا من منع ما قاله الفصل الجلي من أن لا يتم أن يكون
 والتجربيات متروك البیان لدخولها في الكسبي فإن المراد بالكتب ما يكون مباشرة الأسباب مدخل فيه فلا شك أن
 استعمال الحسن تكرر المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لأن الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون كسبياً
 كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو الالكتسابي وإن كان الكسبي مطلقاً ما يكون حاصلًا مباشرة
 سبب من الأسباب فتأمل أقول ويكون أن يقال إن التجربيات والحدسيات داخله في الضرر لأن حصولها
 وإن كان بواسطة الحدس التجريبي لكن توسطها غير ملحوظ عند الشارح لعدم تعلق غرضهم بتفصيلها على ما مر في وجه
 حصر الأسباب في جعلها ما ثبت بالعقل وإن كان الاستعانة بالحدس التجريبي مدخل فيها قوله فالأول لا ينبغي
 إلا أن المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضرر فيشمل الوجوديات الحدسية
 والتجربيات وقضاياها ما يكون الاستدلال الالكتسابي متروكاً في ما قاله فالأول لا ينبغي أن يكون
 ذكره الشارح أيضاً مع أنه لو جاز ما بيناه قوله كذا عبارة آية في أن المراد العلم الحاصل بقرينة أن الضرر من العلم
 الحادث والحادث ليس بضرر الحصول لا العلم الحاصل وما من شأنه الحصول أن لم يحصل فلا يرد انقضاء العلم بحقيقة

الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدور للبشر على هوذا العلم
من العلم حقيقة واجب ممكن غير حاصل ببساطة الاسباب. انه لم يحجر عادة تشاكلة بعد استعمال اسباب العلم لان حقيقة
ليس حاصل بالفعل فمن قال ان النقص بالعلم حقيقة الواجب نماید على مسبب من قال ان المتيقن العلم حقيقة الواجب
لم يأت بشئ لان القائل باتباع العلم بحقيقة الواجب الحكما وبنزله من المتأخرين والمعرفون بهذا انه يجب جهو
المشككين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم لا حاجة الى التقييد بالحاصل اطلاق العلم على ما يستعمل
لا يجوز سيا على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى اقوال اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفت الحكما من انه
الصورة بالحاصلة وما على ما عرفت المشككين من انه صفة توجب تميزا ونكشاف به آفة غير طر بجواز ان يكون تلك الصفة
حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير تسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فجزان يكون
التقييد برفع ذلك لا يهاجم اما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فتوجب الحكماء وبعض المشككين ان يكون
خلافه كما صرح به في شرح الموقف قوله لكن يرد آه يعني ان شارح الموقف عرف بصور باعرفة الشرح وارجح
الحيات فيه وبين جبه لا ندرج بان الحيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والحاصل ان حجم
في جميع المواضع مختلفة في وجدان الصغرى والسكرى ودرية الاحوال لواحد اثنين من نحو ذلك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخرى يضطر العقل الى ان يحزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض تلك
الامور غير مقدور لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس ومع الاحساس لا كيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا كانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا لا غير
يدخل فيها والقول بان يجوز ههنا ان يكون مورد توقف عليها حصول الحجم ولا نعلمها مفصلة مخالفة لصريح العقل
والاجاز ان يكون لهدييات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قرنا لك شارة الى وقع شبهة
اودت في هذا المقام تركنا باضواء عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح آه حاصلة ان من اوجح الحيات
في التصور عرفة بالا يكون القدر مستقلة في حصوله والكمية عرفة با يكون القدر مستقلة في فية خل الحيات في التصور
لنوقفها على امور غير مقدورة كما مرد من اوجح الحيات في كمية عرفة با يكون القدر في حصوله والتصور
بالا يكون كذلك فتدخل الحيات في كمية حصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدر مستقلة في
الحصول خلافت المذهب واما في النظريات فتدوقف على مبادى ضرورية فلا يكون القدر مستقلة في حصولها
لنوقفها على مبادى غير المقدرة على المبادى بالاستقلال لا استقلال عادة بمعنى ان كمى توقف على مجرد قدرنا عادة

توفيق الله وكرمه

والضروري ليس لك ومن الثاني ان لازم ما ذكر ان يكون الامور التي توقفت عليها العلم الكسبي غير مقدرة
الا ان يكون نفس العلم به غير مقدرة قوله وجه التناقض انه حاصله في كل الضرور او لا متقابلا كسب ثم حيلة تارة
مستتمة على حاصل منظر العقل فيلزم كون تسمي الشيء قسما من قسمه هو يتلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضرور
يدن كسابي ومن الثاني انه كسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين التسمي والتسم قولك وليست
شعري آية يعني ان دفع التناقض فرع تخيلية منها لا تحيل التناقض ان حصل الضرور كسب واحد فهو يقال كساب
لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان حاصل منظر العقل المنقسم الى الضرور والاستدلال قسمين المتقابلين
له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب مسبب الازلية
مستم العلم اى حاصل سبب من الاسباب كما يجده الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره ومصرعه سبب الازلية لا يجده يتوسط
الاختيار صرف الاسباب ثم تم مطلق الاسباب اشارة المباشرة غير المتحققة في الضرور والاستدلال
على ما هو الظاهر من قوله وسبب العلم من غير تعقيد بالمباشرة وغيره اشارة انما هي اقسام ثم قسم حاصل
السبب الخاص منها وهو نظر العقل في توجيهه لاذنفة الى الضرور والاستدلال لا شك انه لا يلزم من ذلك ان
تقسم الشيء قسما من اول ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم حاصل به علما حاصله سبب المباشرة
فيكون اخلافي كسب يكون الضرور قسما من قسمه فيلزم التناقض بل هو شامل منظر العقل وتوجهه لذى لا يكون
وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بلا حيلة العقل التي ليست لتقديره لا حيلة
ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبدنيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بلا حيلة العقل
هي حاصلة بالقصد والاختيار فاحصل منه بدن المباشرة يكون ضروريا وحاصل منه بالمباشرة يكون نظريا
بالصينين المذكورين ولا بد انهاء تحرير كلام المحشى قوله ولو سلم انه ان لمستم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
بين القسمين القيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل كسب لاجل تعقيد سبب
المباشرة حصل منه قسم اعم من وجهين السبب المباشر فان نظر العقل يتحقق في الوجدانيات وليس سبب المباشرة
المباشرة يتحقق في الحسيات وانجز الصادق وليس منظر العقل كسب لاجل تعقيد سبب المباشرة
في قوله ثم حاصل منظر العقل ضروري بحسب الاول التوجه هو العلم حاصل لا علم اى منظر العقل لا علم اشكال سبب المباشرة
وغيره فلا يكون الضرور اخلافي كسب فلا يلزم التناقض سلا وبما سجدنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين القسمين
والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم القسمين المراد بكون الحيوان ما بين او اسود الحيوان ما جود

ابن ابي حنبل ان يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه لكنه جاز بين المقسم والمقسم
 بل يمتنع الاتري ان لا يقبل الذي هو قيد يحصل القسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان هذا القدر كذا لا يقبل
 قوله نعم يدعي التقسيم اثنا عشر نعمة ان الضرورة في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن بسبب
 انه لو لم يحصل عليه لم يتم التناقض بل لا بد له من حمل على ما يحصل بادل التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
 ما حصل من غير العقل في الضرورة والاستدلال خروج الحركات والتجربيات من ضرورة انها حصلت بانظار العقل واستدلال
 به اذ لا يتبين في الضرورة لعدم حصولها بادل التوجه فتوقفها على الحدس والتجربة ولا الاستدلال لعدم احتياجها
 الى نوع من فحاج في دفعه الى جعل بوجه من غير احتياج اسه تفكر تفسير الاول التوجه يحصل للضرورة
 آخره ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضرورة على معنى اخر ليس وهم التناقض على ما ظن بل هي متقاربة
 انما لم يحصل التفكير في قوله من غير احتياج اسه تفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من سباب
 المباشرة فيكون بالحركات والتجربيات دالة في الاستدلال ولم يحصل للضرورة معنى ثان لان تشيئه
 الضرورة يحصل بادل التوجه بقوله الكل اعظم من الجزوي اي عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدر في تصور
 الطرفين المقدر ووجه ما كذا ظهر ان ما قاله انما حصل المحسني وانت خير بان هذا الكلام اعتراف منه بان
 الحركات والتجربيات وسائر الضرورات المقدرة كانت داخلية في الضرورة ولا شك ان الضرورة
 باعتبار كونه مقدورا حاصله مباشرة الاسباب متم من الكتابي وقد كان الضرورة متما لاكتسابي فليز ان يكون
 قسم الشيء قسمه فحاج الى جواب الشارح نعيه عن مقصود اهل اذ ليس المقصود ان الضرورة بالمعنى الاول
 شامل للحركات والتجربيات والضرورات المقدرة بل مقصود ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضرورة
 على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس صحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان المحصر من ان
 ما ظن ان المقصود المحسني من قوله وليت شرى كيف يتحمل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتحمل
 التناقض الذي يعني الى اعتبار المعنيين للضرورة نعم فيه ايها الم التناقض لكنه يرتفع بادل في قوله فحاج
 الى دفعه آه يعني لو كان لا الهام من الاسباب المعينة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لخلق لخلق الاسباب
 في اثنته وحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقص بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس نعم من
 بتفصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا ادركه في العقل ان كان به عاثة الحدس والتجربة والوجدان
 والا الهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فيكون داخل في القسم اذا قسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان تخصيص الصحة آه لان الالهام ليس من سبب المعرفة بفساد
 الينا وخصيص لهم كونها من سببها قوله وجوابه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
 والمر من قوله وفيه استدراك آه لانه يعني ان يقال من سبب المعرفة بالشيء قبل المعرفة ليشمل التصور والتصديق
 والكلام هنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايها من خلاف المقصود لان الصحة تقابل
 على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المر من وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع فمضى ارادة الثبوت منها
 بلا قرينة ايها من خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللا وقوع ومثلي صحة مطابقة للواقع
 فسرنا في شرح المقاصد بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
 الى ان المراد بالمعرفة التصديق لا يخفى ان ما ذكره المحشى بقوله وجوابه يرده عليه فان جمله على معنى لمطابقة
 خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه ايها من خلاف
 المقصود قوله كلمة كان هنا غير ضرورية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات
 حيث حل التحلي على الاكتشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا وما لا فلا معنى لا يراو كانه المشورة
 بالظن قوله قتال جاتال ان عبارة العلم لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على
 ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحل التحلي آه حيث ثم التعريف اولاً وخصه ثانياً فان قيل حصر السبب
 في اثنى قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان سببها كثيرة كالحج المقرون بالالهام خبر لا
 والروايات يجوز ان يكون الحصر للسبب المتقدمة بها المفيدة للعلم لا تخلف وهذا القدر كاف لا يراو كانه
 قوله اشارة الى وجه التسمية اي انما ذكر في التعريف اشارة الى وجه التسمية والنسبة فان علمنا
 من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كانه لما يتم به ثم لم يسم به باسمه المستلزم من الموجودات لا يعلم به الصانع
 قوله وليس من التعريف اي ليس خبر من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حل التحلي على
 المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً وانما بدونه والمشهور انه جزم منه بناء على حل التحلي على
 اي معنى المصطلح واخراج الصفات به اذ يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولاً لان حل التحلي على المصطلح بعيد عن الغرض
 على تقدير تسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال علم لا
 اشارة الى ان المراد آه يعني لما كان تعريف العالم بل ذكره سببها بخلاف المقصود من جبين الاول جواب اطلاق العالم على
 الجبريات فانها الموجودة بالذات والاختصاص اطلاقه على الجميع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيان للمعنى

ازالة بقوله يقال عالم الاجسام فان في اتيان الاشياء من اجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
 محيية بقوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة
 الى انه اسم موضوع للقدرة المشتركة اي بين جميع الاجناس على كونهما سويا متساويين فان القول بتعدد الوضع
 بحسب كل جنس كلفظ معين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بالوضع
 عديدة واذ كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
 وعلى كلها اطلاقا للكل على خبريانية كاطلاق الانسان على كل واحد من بنو يد وعموم وكبر على كلها قوله لا اعم
 لكل عطف على قوله اسم للقدرة المشتركة اي فيها اشارة الى انه ليس ساءل مجموع والا لما سمح به كما في قوله تعالى
 رب العالمين القول بالاشتراك بين الكل في كل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة واعية اليه قال
 الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس ليس ساءل مجموع بحيث لا يكون له افراد بل خبره فيفتح جميعه
 كلامه فان قيل عبارة المصيرح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون خبريانية فنه
 تفسير كلام المصيرح بما ذكر نوع حادثة قلنا لا نعم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث فقصية كلية معناه
 كل جنس لطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث فقصية اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حادث
 الاجزاء التي تتركب منها في الخارج وتسمى تركبه منها في الخارج تركب جميع خبريانية منها كما يقال جنس
 مركب من اجزاء ان يستفاد من الخ في الرد على الفلاسفة في توجيه عبارة المصيرح كذا ما
 مخافة الاطباء ما ذكرناه فيه اقرب الى انهم والصواب قوله المشهور ان الصورة النوعية آه المقصود من غير ارفع ما
 من ان كان على الشارح ان يقول صوابا كمن بالجمع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الكلية لا فاصدية
 بنوعها بمعنى ان الصورة الكلية لا تعذر الا بالامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية مادية او روحية غير
 بحسب تواردها افرادها الشخصية فيوز خلوا الفاصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية بحسبها
 بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة خبيثة تتحقق في ضمنها فاصر انواعها المتضمنة للاثار المختلفة غير قديمة بحسب قولنا ان
 عليها فيوز خلوا عن انواعها بطريق الكون الفناء وان نخلع لهو الصورة النوعية وليس الصورة ان رتبة الكون في
 ان يكون نوع الفاعل حادثا بسبب الحركات الفلكية عن فوج الهواء ولا يخرج عنها من طبيعتها الخبيثة ويحل في
 المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس كمن تشكل عليه بمقادير الصور الاسطغيات الفاعل في
 باعتبار تركب اسم منها يسمى اسطغيات وباعتبار تحليلها الى اقسامها من اجزاءها من اجزاءها من اجزاءها

والحيوانات القديمة بالنوع فاسم سرعان من صورة الناصرية على ما لها في افراس المواليد ولذا قيل كل
 منها بعد الاقراق بكونها هي قديمة بالنوع عندهم بسبب توارث افرادها الشخصية من عدم الى اوجها كالحركة
 فيلزم قدم الصورة النوعية المحقة بكل عنصر بالنوع بسبب توارث افرادها والالم يكن المواليد قديمة بالنوع فليست
 تكون الصورة النوعية قديمة بالجنس بخلافه في نوع انما تسمى به يجوز الا نطالع بسبب كونها ذات افرادها الشخصية
 من كل نوع مكان الشرح في ذكره من جنس قال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع مبالا الى هذا التحقيق المفهوم
 الاشكال وادراك النوع والنوع الامتياز على السند تحت الاخر فيصدق على الصورة النوعية ويكون موافقا للمشهور
 قوله قديمه بالامانة آو اي قديم القيام بالامانة على ما بينه وبين الامانة لكن اخرا من قديم الواجب في الامانة
 استثناء من المحل لان يكون تجزئة بنفسه فلا تجزئة واجب قوله ثم لا يخفى آو يعني ان تعريف قديم ليس هو
 يصدق على المركب من عين عرض ثم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة والخاصة بها بسبب
 فانه يصدق عليه انه تجزئة بنفسه غير تابع تجزئة تجزئة لا يخرج عدم صدق التعريف اعمى قديم العين عليه
 المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه قديم بالذات المختصة به بالذات فذات في دفع ما قيل في دفع هذا التعريف من ان
 الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من جنس العين لانها
 انما يتم بقرار عبارة الخشب بانها تحقق في الصورة المفروضة من القيام بالذات فيكون عبارة العين بعين كقول
 المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل المقصود انه يصدق عليه تعريف قديم العين بالذات ولا يصدق يعرف لانه
 يختص بعين هو ليس بعين جفت لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وانما قال المشهور ان
 ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على دفع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة
 فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجب على الاشكال المذكور ان معنى التجزئة بنفسه ان يكون
 عرض التجزئة واسطة في العرض والتجزئة كذلك المجموع انما هو بواسطة جزئية الكثرة هو العين لا يفتقر تعريف قديم
 اذ لا يصدق على تلك المركب التجزئة بواسطة موضوع بل بواسطة جزئية قوله ليس مرا آخر بل عين جوهر علم انه قد
 اشتبه قديم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفيه السيد الشريف
 شرح المواقف بعدم تارة في الاشارة الى ان معنى وجوده ان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في نفسه قديم
 بمعنى انه ليس هو ذاته من غير وجوده فيه قديمه على ايدى حليته قوله خلاف وجوده انما هو فان وجوده في نفسه هو
 امر آخر فلا على اعتبار الاشتغال به وجوده السيد السيد فانه ليس يستلزم ان يقال وجوده في نفسه قديم

بالجسم وتخلل نفاذ بينهما جسم النارية بحسب ذاتها وأيضا إمكان ثبوت الشيء في نفسه من غير إمكان ثبوته لغيره لأنه
 كثير ما يتحقق الأول دون الثاني فإن لم يكن ثبوته في المضموع أنه لا يمكن ثبوته للسودا إذا كان المكان متغيرا
 فكيف يتجه المكناات عن الثبوتين يمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادها
 في الإشارة بحسبة مثال قوله بسبب البعد المفروض أنه يعني ليس المراد بالطول العرض والعمق ما هو المستعار
 أعني الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الأعم وهو البعد المفروض أولا وثانيا وثالثا لأن
 ما ليس أحدهم من ثلثة أجزاء إنما يجب حصول الأبعاد الثلاثة المعنى بان تباينها ثلثة أبعاد على التقاطع
 مثلث جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالمتبادر المفروض أولا وطول ثانيا عرض ثالثا عمق قوله يتحقق في الأبعاد
 أنه متى كان جود الأبعاد المتقاطعة فيه أولا يجب الأبعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة
 والمخروط المستديرين كما في قوله لمتحقق الأبعاد الثلاثة قوله رويان التقاطع أي ان شرط التقاطع لا يجب
 اشتراط الثمانية بحصوله بأربعة أثنان تباين بان أطول يقوم الجزء الثالث بحسب ما يحصل من يقوم الجزء الرابع
 على الجزء الذي قام بحسبه الثالث فيحصل العمق بان تباينها مثلا جزأ ب فيحصل الطول وقائم بحسب ب مثلا فيحصل
 العمق وقائم د على ب فيحصل العمق فهنا أبعاد ثلثة أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ج د متقاطعة
 على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا طرزا خلال عبارة الحاشي فان قوله يقوم عليه أربع صنفه قوله
 ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل بالتقاطع وان حصل الزوايا القائمة على ثلثة الصور
 والاوجه وفوقه رابع او يقال فوق أحدهما رابع كما في الموقف اللهم الا ان يقال انه صنفه لا حد بحد
 الموصول أي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان أحدهما لعدم تعيينه في حكم الكرة فيجوز وقوع الجملة الجزئية صنفه
 على نحو ما قال الفاضل الحلبي في حاشية الطول ان جملة كثيرا ما يدعى قولنا فلان كثيرا ما يدعى صنفه لعل ان يتقدم
 اوبان علم الحسب في حكم الكرة ثم ان تقاطع الأبعاد على قوائم في الخطوط الجوهرية حصل ان فرضت متجاوزة وبذلك
 بينا فلا يراد قبله انه اذا كان الحد الجوهرى الملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذا اذا فاده
 الا فاضل قوله ان كان تعظيلا رجحا آه المقصود من تبيين فائدة قوله رجحا الى الاصطلاح وعدم مخالفة كما
 الموقف ورفع ما قبل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى المذكور وضع لفظ بحسب ان لفظ
 على كذا كذا او لا شك في نزاع لفظي يعني ان ليس تعظيلا بحسب كونه رجحا الى الاصطلاح بان يكون لفظ بحسب اصطلاح
 موهوما للتركيب من جزئين في اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للتركيب من ثمانية اذ لا مشابجة في الاصطلاح

وان كان تراعا لفظيا بغير انه نزاع في معنى لفظ الجسم ما به بل تحقيق لمطلوب التركيب او بالتركيب من ثلثة اوسن
 ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بغيره الراجع الى الاصطلاح وصاحب الموقف اثبت بغيره انه نزاع في اطلاق
 اللفظ بحسب لغو والملة فلاننا فاة بين كلاما قوله اى مطابقا للواقع آه اذ من الانقسام الفرصه هو فرض
 شئ غير شئ بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرق
 ان الوهم ربما يقدر على استحضار الصغرة اوله لا يقدر على حاطة ما لا يتناهي وافر من العقل لا يقدر
 متعلقة بالكميات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كما في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعينه
 لم يفرق بينهما لكن عادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغرة لا
 احسن لا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلي فتوانه امر غير منقسم في نفس الامر فتقوله بوجه الانقسام
 لا يكون تصور مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ العقل ان يتصور
 المستحلات والمتخيلات لكنه غير مطابق لنفس الامر ونه من قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل
 بينه ان المراد بعدم انقسامه فرضنا عدم التمسك الفرعية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه
 شيئا غير شئ لانه غير متحقق في شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قرنا ان
 ما قال بعين الفضلاء انه لا يخفى في ان هذه الكلمة في جز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي
 في كثير من اذ الفرع فيه متحقق كالمفروض كما بين في محله لان الفرع المنع في الجزئي الحقيقي يعني الجزئي
 العقل لا يعني التقدير المجتزئ في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل تصور فانه غير متحقق في شئ من الاشياء
 باحقوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجزئ العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فانه
 تجزئ انقسامه متحقق كالتجزئ اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورا بها محتجين بعمل المحسني تركه لان الاول سبق
 بعينه قوله وان امكن دفعه اى ان يمكن دفع حصر العين في الجسم وارجو بالبحرودات ونحوها بان المقصود بانقسام
 حصر العين الذي ثبت جوده بالبحرودات ونحوها لم يثبت عندنا من خارجة عن القسم قوله لا يقال احتمال جز لا يدل
 يعني لان المقصود حصر ثبت جوده ولو كان كذلك لبعي احتمال ان يكون جز من اجزاء العالم اعني بالبحرودات لا يدل على
 حدوثه ونه انما في غرض المصداق مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجوده والمحتملة الوجوده وانما قلنا
 انه بعني احتمال جز لا يدل على حدوثه لان لا يدل المذكور على ما ينبغي ما يدل على حدوثه بالكون في جز بالجز
 بها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحسني من ان هذا لا يخر من على هذا التقدير مع الجواب بعينه الا غير الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتي بقوله وبهذا بجاثة آه فليس يشك ان الاعتراف المذكور الشارح
منه صغرى له ليل عن العالم الماعراض واجسام وجواهر بالاعم المحصر المذكور يجوز كونه مجردا او اجوابا ثانيا
المقدمة المنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالجودات خارجة عن المقسم الاعراض الذي كره الحاشي بقوله
ويقال اعراض على اجواب بالاعم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المقصود هذا الاعراض بجواب
متاخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال تعالى في تفسيرها الاعراض لا يقال يعلم ان جود اجزاء
المجرد غير ثابت لكن وجود جزاء التجزى مبسوط ثابت بالدلائل العقلية فتجمل ان يكون بعض منها قد يستمر لا يلد
الدليل على حدوثه ولا خفائه انه ينافي غرض المقصود فيه بحث لان احتمال وجود جزاء كك متفق لان خلقة
الدليل على ما ينبغي ان كل ما له كونه في الجزاء فهو محل الحركة والكون لكل ما كان كك فهو حادث ولا شك ان جود الجزاء
بدون الكون في الجزاء متفق يكون حادثا البته فلا منتهى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود
مركب آه اعراض على قول الشارح ولم يقل هو اجزاء اجزاء عن ورود المنع آه بان مثل هذا المنع واراد على
قوله واما مركب من جزئين هو الجسم بان يقال ان حصر المص المركب الجسم ممم يجوز ان يكون المركب حاصلا
من جوهرين مجزوين فلا يكون حاصلا فلم يثبت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لا نقول ان من بان آه
جواب عن الاعراض الاول يعني ليس غرض من قوله العالم بجميع اجزائه مطلقا بل لاجزاء المعطاة
الوجودية المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وجوانها يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث
المتكامل من الجودات لان ينافي غرض المقصود واحتمال المركب آه جواب عن الاعراض الثاني ومما لا شك فيه
من الجودات وان كان محتملا الا انه لم يذنب اليه حذفه لم يثبت اليه المعطاة واورده بعبارة تفيد حصر المركب
الجسم بخلاف الجودات فان كثيرا من الناس قائل بانها فالتفت اليه وادركه بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم آه يعني
ان تفسير الخط يستقيم ليس لا صلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي
على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم من مستقيمان بالتماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون
مستقيما لا مستقيما وان كان جود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم فانما الكرة الحقيقية عندهم لان
وجود الخط بالفعل فرع التماس في الوضع فيكون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف دنياه فيكون
له الكرة الحقيقية غير قنانية في الوضع لعدم وجود دنياه في الاشارة الحسية وان كان تماسها في المقدار
يعني انه يمكن ان يفرض من تقدير محدود فاقبل ان جود الخط المستوي بالفعل لان ينافي الكرة الحقيقية ليس يشك

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عند هم يعني انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة لاني في الكرة
 واما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطح مركبة من الخطوط الجوهريه فيكون الخط المستدير
 موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض فيحقق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تعييد الخط
 في قول الشرح والالكان مباحط بالفعل آه فان جو الخط مستقيم مطلقا لاني الكرة الحقيقية العلم لان
 يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيدا للاستواء في قوله على السطح الحقيقي مراد ان يكون على غفلة الشارح
 ما قاله بعض الاقائل ان من عبارة ان المراد ما يكون سطحاً حقيقياً لا حسياً مطلقاً سواء كان مستويا او غير مستويا
 فما سأل المستدل انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب السطح الحقيقي لم يكن لها مستوي الا بخره وخرم
 لانها لو كانت بمنزلة مكان في الكرة خط بالفعل مستقيم ان وضع على السطح استواء او غير مستقيم ان وضع على
 غير مستوي فكيف يمكن الكرة حقيقة لان جو الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما ذكرناه من حفظ قوله
 عليه ان العقل جازم آه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب الاربعة
 ينقص العشرة من تلك المراتب واما بعد العشرة فلفظ يعد على صيغة المضارع الجول من بعد المعنى الاستقام
 وخلاصة ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشيء لها مرتبة الاعداد ايضا ان كلامها غير متناهية قيل
 فتوجيه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر
 من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات
 انه خلف بعد عن الفهم مع ان عبارة الالاف بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ ما بعد
 بلفظ الطرف المقابل للعقل المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى اربعة عشر وكذا
 تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب الممكن والمتنع بخلاف القدرة فانه يتعلق
 مع كون كل منها غير متناهية عندهم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه وبمعنى التعلقات واجب عن
 الاخر من بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون القاء ومرتبة الاعداد امور متناهية ولو لم
 من العلويات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة
 في لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والعلويات اليه قوله حاصل ان الواجب ان كل ممكن يعني ان
 من الاقراقات اخير المتناهية التي يعيها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور واحد تعالى ان يوجد جميعها فكل مقدور
 واحد حادث من ايجاد تلك الاقراقات جزوا لا يجز اذ لو كان فاقه لوجد مرة اخرى اذ لم قدرته تعالى عليه فخر

علم الواجب متعلق
 بالمتنع لا قدره

كونه يمكن ان يكون موجودا داخل تحت الاقتراعات المفروضة الوجود فلم يكن بافرضا مفترقا واحدا غير قابل للاقتران
 مرة اخرى بل مفترقين باخلفه وان لم يكن افرقة مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المذهب عنى وجوده غير
 منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اقرار من الشارح وهو كما يجب بقوله والاقتران ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم التفرق
 لانه اذا كان الاقتران ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الاقترانات مقدورا عندئذ ان يوجد كلها فثبت التفرق
 قال بعض الفضلاء ليس من قولهم ان الاقتران ممكن الى غير النهاية انه يكون خروج الانقسامات المتناهية من القوة
 الى الفعل بان يكون الوجود امو غير متناهية بالفعل فان ذلك بطريقان تطبيق بل المراد من ثبوت وقوة ان يقبل الانقسام
 دائما ولا يمتنع احد لا يمكن فيه فرض شئ غير شئ فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق
 واحدا جزا لا يتجزى لا يلزم من امكان افرقة مرة اخرى ~~فلا يوجد من الشئ~~ والاولى ان تعييل بطلان خروج
 الانقسامات الغير المتناهية بالفعل من احوال جميع المتناهية المقدار على الاسور الغير المتناهية من الخارج لا
 بغير ان التطبيق لان الغلاصة اشترط في جريانه الاجماع والترتيب حتى جازوا وجود الحركات الغير المتناهية
 على التعاقب والتعاقب المتعارف على لا بد ان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة
 في كسب القوة ممكنا يكون جميعا ممكنة مقدورة فيخرج وجها من القوة الى الفعل محبة او متعاقبة على انهم وحينئذ
 يكون كل مفترق واحدا جزا لا يتجزى تيمم الدليل عليهم انما يقال ان قلت النقطة حاصلة انهم صرحوا بان النقطة
 نهاية عارضة للخط لا وبالذات فلا يوجد به اذ لا عارض الاولية للشئ لا يوجد بدون ولا خط بالفعل في الكرة
 على ما مر فلا نقطة فيكون لا بالانتماس جزا لا يتجزى قوله تلك لقضية معلومة آه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية
 في قوة البرهنة لا كلية فان نهاية احد سطحى الخروط المستدير معنى السطح المبتدى من القاعدة المنتهى الى النقطة في
 جانب الراس كذا مستدويه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والذرة نقطة بلا خط فيجزان يكون نهاية سطح الكرة
 بلا خط ايضا ما قبل من انه لا نقطة في الكرة كما لاحظنا فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل منها بعد كذا
 ما يحصل منها بعد كذا على اقسام من غير ان يخرج عن مكانها فعلقان غير متحركتين هما قطبا الكرة والخروط شكل
 بطلان احد ما قاعدة والآخر متباعدة وليس في ذلك الى ان ينتهي الى نقطة هي اسها فان كان مستديرا
 يمتد بغيره مستديرا والافضل ما هو له لانه في الاخرة آه يعني ان اثبات الميولي والصورة يودي الى نفى كمال
 ان الحشر سوار كان بجميع الاجزاء الالهية المستقرة او باعادتها بعد العدم انما يكون في الاخرة قنبالية مستهرا لاد
 عدم زوالها وهذا اولى ما قيل في بيان ان لا كمال بدن لا يكون تبفرق اخوانه لا قنباء وحوكا بها المستوي والصورة المستوية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون المحشر بغيرها بل تنفاد الصور والاعراض الشخصية ومن المبين ان المعدوم لا يعاود
 بما البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادته المعدوم ودونه خبط القناد قوله اوله دوامه آه يعني ان
 المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاته عن كثير من اصول الهندسة
 التي يتبين عليها دوام حركة السموات كقولهم ان ذلك دوامها المتداول في الكتب المتعارفة غير مبني عليها ويمكن ان
 بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات السيويني
 مثل اثبات السيويني في الصورة التي كود الى اقدم وتبين عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون لها حركة
 المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون سببا في مركبة من اجزاء لا تجري بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين محله قوله
 وقيل لا يخرجها بجملة ما آه يعني ان كلمة ما في تعريف العوض عبارة عن الممكن بقرينة اذ من اقسامه الصفات
 بمكانه لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويجوز في الا
 لكن يريد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن الواجب لكنهم التزموا ذلك فقالوا انها
 قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينا ولا غيرها والحال تعدد الواجب لانه لا يخفى انه يستمر محقق
 واما لا ناع من آه يعني قيل ان قوله ويجوز انه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العوض غير مثال
 بجميع افراد لان الصفات داخل في تعريف العوض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة
 بذاتها لان معنى القيام بالذات هو التميز بنفسه بمعنى عدم القيام بالذات عدم التميز بنفسه فاما ان لا يكون
 كالصفات او تميز بالتسمية كالاعراض فعدم القيام بالذات انهم من القيام بالغير فاما لان عدم القيام بالذات
 وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه منسب بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح الموقف فلا يصح
 اخراجها عنه ولا نعم ان كل ممكن عاقل بل يكون صادرة بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الوجود
 وفيها احوالها ليس لغيرها بل لغيرها في العوض لا يجب جواز اطلاق العوض عليها لانيانه خلا للمعصود
 اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العوض على صفاته تعالى لم يرد به اذن الشارح فكيف يرد
 قال لفاضل الجبلي في توجيهه اما لان الصفات عرضية في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى
 ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى محله على ذهب الكرامية قوله كنه شرح التوجيه قال بعض الافاضل ان كونه
 شرح التوجيه ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من وجهين يعني ان يكون وجودها وجودا غير مشروط بالزمان كالمركبات
 خلا فاللفظ لا ينافي ما ذكره الشارح منها من ان اخذ الاكوان من الاعراض لا يوجد غير الاجسام بمعنى انه لم يوجد عاقل تعالى خلقه غير ان

صفحات الواجب

لكننا قد استدلنا بان كلام شرح البحر في الامكان كلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل بان
يحيى ان تستدل على حدث الاعراض بان العرض لا يتغير زمانيا ولا مكانا بقاء معنى قائما به فيلزم قيامه بغير
بالعرض ونداء لكل وجه كذا الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تمام عند غيره من حدودنا بوجه مقبول
مع انه قد اشار اليه في بيان حدث الحركة والسكون بقوله واما حدثنا فلاننا من الاعراض هي غير باقية قوله
اذا قصد الى ايجاد الموجودات يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حاشا اذ لو كان قد يالكان المقصد الى ايجاد
حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود بالضرورة لانه يحصل حاصل فلا بد ان يكون المقصد مقارنا بعدم
الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعتبر من انما حاشا انما يلزم ان يكون حادثا اذ لو كان
تقدم المقصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو محتمل لا يجوز ان يكون تقدم المقصد
على الوجود بحسب لذات كما ان تقدم الایجاد عليه كذا فيجوز مقارنة المقصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الذاتية والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الایجاد له بحسب الزمان حينئذ لا يلزم
حدوثه لعدم سبق المقصد عليه الزمان لا المقصد الى ايجاد الوجود لعدم كونه موجودا بوجه قبل الایجاد كما
لا يلزم شي من ذلك من تقدم الایجاد عليه انما قيد المقصد بالكمال اعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو مقصد ايجاد
تعالى وتقدم من غير انما قلنا المقصد انما قلنا عن مقدم احد منافاته مقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه
يحتاج في حصول المقصود بعد الى سبب انما الاسباب وسبب الالات وبالحجة ان المقصد اذ كان كذا في حصول
المقصد يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدث اثره واذا لم يكن كافيا في تقدم عليه بان لا يكون اثره حاشا
قطعا قوله اي استمرار الوجود لا يطرأ عليه لعدم وانما من القديم بل لان القديم يعني عدم سبقية بالعدم للمقصد
بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بان ان تقدم نيا في العدم خارجا عن الوجود لا يطرأ عليه لعدم لا يكون قدما اذ لو كان
قدما فاما ان يكون ايجادا لذاته حينئذ يمتنع عدم ما يستند الى الواجب لانه بطريق الایجاد يستند الى الواجب
القديم لا يطرأ عليه لعدم واللازم تخلف العلول عن اعمدة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند آية يعني ان طريان العدم
على القديم انما يستلزم تخلف العلول عن اعمدة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط
قديم فكل من لا يجوز ان يكون مستندا اليه بواسطة شرط حادثة على سبيل التعاقب ان يكون جوهر كل منها شرطا لوجود
ذلك يستند ومعد الوجود الاخر غير غنا هية في جانب التامة هية في جانب المستقبل حينئذ يكون ذلك مستندا
لعدم سبقية العدم عليه ضرورة تحققة في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقيق اعمدة التامة اعني الموجب القديم

من تلك الشروط ولا يكون استمرارا لان ليطر عليه لعدم بان غيبى شرط وجوده اكد غيبى اليه جميع شرط
 بتعاقب شرط آخر لا يكون شرط وجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن ناقصة وهو جائز قوله
 ولا يلزم قدمه لبعنى لا يلزم استمراره ونتمثل بك مثلا بان يكون سكون اليد صادرا عن موجب قديم توسط
 الحركات الجبروتية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين غير النهاية في جانب الكمال بان يكون كل واحد
 من تلك الحركات الجبروتية شرطاً لحصول سكون يد في الزمان الكمال فيكون سكون يد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه
 في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات الجبروتية
 الغير المتناهية ولا يكون استمرارا لان لعدم عليه لاسطة انتفاء شرط اعني حركة الجبروتية التي غيبى ليا جميع الحركات
 التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده وانما فعل الجلي حركتها الاخرى بل حاله
 يجوز ان يكون ذلك الحادث الزمانى مستندا الى القديم توسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون مستندا
 الى موجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يعيد شيئا اذ القديم بعد
 سقوطه من الكلام في انه ينافى العدم ولذا فسروا المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مع الحلال ومقصوده اثبات الحدوث
 الزمانى وقد عرفت به قوله قلت بطله برهان آه مبنية ان لا ينافى لاسطة المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة متجمعة
 بطله برهان التطبيق على ما جي الشاهد متعا فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون متناهية الى موجب
 فيكون قديما مستمرا حينئذ يكون كل ما هو مستند اليه توسط ايضا قديما مستمرا غير مكن الزوال ضرورة اقتناع خلفه
 عن علته تامة فثبت ان كل ما هو مستند الى موجب القديم ستر قوله نعم يريد ان يقال آه يعني يجوز ان يكون
 القديم مستندا الى موجب القديم توسط امر عديم ثابت في الازل كعدم حادث مثلا حينئذ يكون ذلك مستندا
 غير مسبوق بالعدم ويجوز ان ليطر عليه عدم زوال شرطه اعني ذلك لعدم بان يوجد تلك الحادث في الازل
 بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء بسبب انتفاء شرطه لا انتفاء علته حتى يلزم عدم موجب القديم
 احاب عنه بعض الفضلاء بان كل الامر الكمال لا يخفى اما ان يستند الى موجب قديم بالذات بلا واسطة وبواسطة شرطه
 العدمية لا الى نهاية او الى المنتهى بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول اثنان فظروا على
 الثاني فلان والى لا يتصور الزوال تلك لوسائط الغير المتناهية ذواتها ليست ممتدة في الزمان غير متناهية وموعدة بمران
 التطبيق انتهى كلامه فيه بحث لانا لا نعلم ان الامر الكمال يحتاج الى علته فان لا عدم غير محتاجة الى سبب ذلة الاحتياج
 على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال عدم نعم لو كان علته الاحتياج الامكان كما هو مستند

الحکما و تتم الجواب المذكور لكن بحسب المحسني على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور لم يرد
 يكون تلك الشروط العدمية اعدا بالاضافات الاعتبارية فيزولها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله
 هو قبل آ و يعني هو قبل مثل قوله فان كان سبوتا يكون آخر في ذلك ان كان سبوتا يكون آخر في غير آخر فحركة
 و الا فسكون لم يرد سؤال ان الحادث بانه خارج عن الحركة و السكون الا بقوله فان قيل آه لانه حينئذ يكون
 و اخلا في السكون لان معنى قوله الا اذ ان لم يكن سبوتا يكون آخر في غير آخر فيكون لا يكون سبوتا اصلا
 آخر كما في ان الحادث آه لا يكون في غير آخر بل في ذلك بخلافه لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار السكون
 في السكون هو خلاف المعروف و اللغة و لذا اخرجنا الشارح عنها قوله يرد عليه ان ما حدث آه يعني يرد على ظاهر
 بدليل التعريفين على ما ذهب اليه بعض من ان الحركة و السكون عبارة عن مجموع الكونين ان حادث في مكان و استمرار
 فيه آفين و يتصل منه في الاصل الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن اثنان
 من الحركة و السكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا مع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن
 السكون بذات بمعنى انه يكون ساكن بذات في ان سكونه اعمى الآن اثنان شارعا في الحركة و ذلك مما لا يقول به احد
 من اهلنا بل اعمى ما قيل ان المقصود من قول الشارح و هذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول
 على المسامحة و المراد ما ذكره فلا يرد ما اورد و المحسني بقوله يرد عليه لان مقصود المحسني بيان سبب حمل هذا التعريفين
 على خلاف الظاهر بان يرد على ظاهرهما الاعتراض و الحق ما ذكره الشارح فلذلك حملها عليه لانه يرد على تقدير حملها على
 ذلك اذ منع ايضا ما قيل ان اشتراك التعريفين في جزئ لا يلزم عدم تمايزها بالذات عن الآخر و ان اراد بالاعتبار لفظ
 الاعتبار من غير الذات لا بالخبر فذلك غير واجب الحركة و السكون و لا يصح منهم ان اوليس المراد بعدم تمايزها بالذات
 ان ليس بمبنيات تامة بحسب حقيقة بل انما لا تميزان بحسب وجودها خارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
 متمازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشيء في الآن اثنان في متصفا بالحركة و السكون معا و ذلك مما لا يقول
 به احد قوله و الحق ان الحركة كونان و هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان سبوتا يكون آخر آه قوله
 ظاهري كونين في التعريفين صحيحا ظاهرا عند تجدد الاكوان بحسب آفات على ما هو مذموم في الاشعري من
 عدم بقا الاعراض و حينئذ تحقق الكون الاول و الثاني و اما على القول ببقاء الاكوان فحينئذ اشكال ايضا
 اذ لا معنى حينئذ لكون الكون الاول و الثاني لعدم تعدد العلم لان يعز من تعدد ما يقابل الآات لانه يلزم و اما في مكان
 مستقر فيه آفين ان يكون كونه في الآن اثنان فحركة لعدم كونه في مكان ثان لا سكونا لعدم كونه في مكان ثالث

الی مکان و مستقریه ثمین یلزم ان یکون کونه فی الآن ثالث حرکت لکونه کونا اول فی المكان الثانی و
لا یخفی علیک ان یأید علی هذا التعریف علی تقدیر بقاها الا کوان یرد علی قوله المذکور ایضا و علی تقدیر عدم
بقاها یلزم ان لا یکون الحركة و سکون موجودین لعدم اجتماع الکوینین فی الوجود اللهم الا ان یقال کیف یستلزم
وجود الكل وجود اجزائه و لو علی سبیل التعاقب قوله ان قلت جواز آه یسنة ان ثبت قبل ان تقدم بنی طریق
لعدم جواز الزوال لم یستلزم وقوع الزوال بجواز ان یخرج من القوة الی الفعل فحینئذ یجوز ان یوجد سکون
تقدیم ستمالی الا مدح کونه جائزا زوال فی نفسه فلا یلزم حدوثه قوله قلت جواز آه یسنة جواز الزوال ان ستمالی
طریق لعدم علیه کونه یستلزم سبق عدم علیه لان التقدم نیاتی طریق ان عدم مطلقا ای ما یفعل
بالامکان لان التقدیم ان کان محالاً لانه فظاً برانه یمتنع عدمه مطلقاً و ان کان غیر المستند الیه بطریق
الاحیاء بواسطة او بلا واسطة فلان امکان عدمه یستلزم امکان عدم الواجب امکان تخلف المعلول
عن علته التامة فجواز الزوال سکون یکون منافیا للتقدم فیکون سبوقاً بعدم فیکون حاداً و سبوقاً بالتقدم
جواز الزوال سبق عدم ثبت المقصود اعنی اثبات حدوث سکون ان لم یستلزم طریق ان عدم ولا یخفی علیک
ان هذا یمکن ما یکون منافاة التقدم لعدم ذاتها کما فی الواجب لذاته فیمتنع فی الازمان عاداتها فلا یکون فی الازمان
اما ان کان المنافاة بالغير کما فی التقدیم المستند الی الموجب لتقدیم فلا یجوز ان یکون عدمه متمسکاً بالغير
و یمکن بحسب لذات نعم لو ثبت ان ثبت تقدمه یمتنع عدمه بالذات باثبات ان کل ما هو قدیم فهو واجب الیه علی ان یثبت
معین المتأخرین لکن کونه لم یثبت قوله والاستدلال بان مجرد آه تقریر ان وجود مجرد و متمنع از وجوده لکن
اما یحیی التجدد لکن الثاني بط فالقدم مثلاً بالملازمة فظ و اما بطلان الثاني فانه لو شکرک لا متاز عنه تعقید
فیلزم الترکیب فی داته تعالی استلزم لامکان هو مجرد تقریر بحجاب انما لانم ان هذه المشاركة تسلیم الترکیب لانه
مشاركة فی العار من اسبلی ذمعی التجرد عدم التخییر و المشاركة فی العوارض خصوصاً فی السببیه لا تسلیم الترکیب فانه
یجوز ان یکون حقيقة بسيطة متميزة عما عداه بالذات مع شرکت فی العوارض و علی تقدیر تسلیم ان شرکت فی انفراد
فلا نم ان ما به الامتیاز ایضاً و حتی یلزم الترکیب لم یجوز ان یکون متعین عن خارج عن حقيقة علی نهیل لیه
التمسک ان یقین الواجب مرید کما بین فی محله قوله ومنها ما یقال لا دلیل آه تقریر ان مجردات لا دلیل علی
وجودها و کل لا دلیل علی وجوده یجب نفیه فالجودات یجب نفیه اما الصغری فما یبطل الدلیل علی جودها و اما الکبری
فلانه لو لم یجب نفیه لجاز ان یکون بحضرتنا جبال شامخة لانها باوانه سفیطة و تقریر بحجاب انما لانم الکبری

فان الدلیل لزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا یتلزم انتفاء اللازم بحوازه اعم فجزان یکون
 استحقاق عدم الدلیل علیه کالصانع مع عدم العالم قوله علی ان حاصله ان ارید بقوله لا دلیل علی وجود
 انه لا دلیل فی نفس الامر منعناه لان عدم العلم لا یتلزم عدم فی نفس الامر وان ارید انه لا دلیل عندنا علم
 کلمه لا یفید وجوب نفيه بجزان یکون موجودا فی نفس الامر فلا یکون الجبر ومما لا دلیل علیه یحب نفيه قوله و
 عدم حضور اجمالاً جواب سوال مقدر کانه قیل یلزم یتلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور اجمالاً الشافیه
 فاجاب بانه معلوم بالبدیهه لا بانتفاء دلیل الحضور والا لکان العلم به مستدلاً لیا قوله حدث سائر الاعراض
 یعنی ان قوله حدث الاعراض علی حذف المضاف والمملو حدث سائر الاعراض یعنی باقی الاعراض
 وهو ما لا یکون حدثه معلوماً بالمشاهده ولا بالدلیل ذو کان علی ظاهره ویکون الحسنة حدث جمیع الاعراض
 یلزم المصادرة لان حدث بعض الاعراض دلیل حدث الاعیان وحدثها دلیل حدث جمیع الاعراض
 فیکون حدث بعض الاعراض دلیل حدث نفسه ضرورة دخوله فی جمیع قوله فحدث آه ای اذا کان المراد حدوث
 باقی الاعراض یکون حدث بعض الاعراض کالحركة والسكون مثلاً ویدلوا حدث البعض الآخر مما لا یعلم حدوثه بالمشاهدة
 والدلیل کالاعراض القائمة بالافلاک مثلاً مدلولاً کلاماً مصادرة وعندنا انه لا حاجة الی تعدیر المضاف لان
 اللازم ان یکون حدث بعض الاعراض معلوم بوجه المشاهدة والدلیل ویلای علی حدوثه معلوم بوجه کونه قائماً
 بالحدوث مثلاً حدث الحركة والسكون معلوم بالمشاهدة والدلیل یکون ویلای علی حدث الاعیان و
 حدثها ویلای علی حدث جمیع الاعراض من حیث کونها قائمة بالحدوث فاللازم ان یکون حدث الحركة والسكون
 معلوم بالمشاهدة والدلیل ویلای علی حدثها معلوم من حیث کونها قائمین بالحدوث قوله یرد علیه ان المطلق یترک
 ان حدث کل من التجزئات انما یتلزم حدث المطلق اذا کانت تناسیه فی جانب الما یتلزم من تحقق ابدیه بها
 ابدیه المطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق فی الخارج الا فی ضمن التجزئات اما اذا کانت التجزئات غیر تناسیه فی جانب
 الما معی فلا لان المطلق کما یوجد فی ضمن کل جزئی له بداية فیاخذ من تلك البیئته ای من حیث تحقیق فی ضمن کل
 ذلک جزئی اعنی ابداً کذلک یوجد فی ضمن جمیع التجزئات الحق لا بدایه لها فیحجب ان یؤخذ بهذا الاعتبار کما
 انما اعنی عدم البدایه وحیث لا یلزم حدوثه لبقائه فی الازمنة الماضیه فی ضمن تلك التجزئات الغیر المتناهیه کما
 لا یخفی قوله ولا سحالة فی انصافه جواب سوال مقدر کانه قیل انه یلزم حیث انصاف الواحد بالمتقابلین البتة
 والا بدایه وهو بطور حاصل الدفع ان انصاف المطلق بالتقابلات جابر بحسب اختلاف البیئیات والاعتبارات

فان يكون مستغفراً بالضحك بالاعتبار بالحيثيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً قوله وايضاً لوصح آه
نقص الجاني وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من التجريبات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من
التجريبات نهاية المطلق وليس كذلك وبما انهم ان يوصفون انهم بالاعتبار بالحيثيات بالاعتبار بالحيثيات بالاعتبار بالحيثيات
فيلزم ان يكون مطلق نعيم النعمان متناهياً مع انكم لا تقولون به وبما حذرنا من ان يميل ان قياس نعيم النعمان
على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناهٍ ومنه عدم تناسلها في
المراتب لا يوجد بعده مثلاً بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل لا يتعاقب غير متناهٍ ليس لشيء لان
هذا الفرق لا يفيد في وقع النقض البتة كذا لا ينبغي قوله والا صواب ان يجاب آه كاجاب عن السؤال الثاني
بان التجريبات الموجودة من الحركة متناهية بناء على بيان التطبيق فانه يارني الامور الموجودة مطلقاً سواء كانت
متعاقبة او متجمعة مرتبة او غير مرتبة كما يجب انشاؤه تعالى واذا كان جميع التجريبات متناهية ذابداً يكون
المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعاً قوله خصه بالذكر في خصه بالذكر لان كلام المتعبر من فيه المقصود
وضع كلامه لا بيان ماهية والا فاما بهية النعمان الشئ الذي يحس به في كل حال فانه بالشئ الذي يحس به في كل حال
ان الصفة وكذا آه منع للملازمة وحاصله انما لا نعم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك كانه
متناهي للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك جائزاً الذي يستند اليه لحوادث صفة للواجب تعالى وجميع ذلك
الواجب وصفته فان كلامها جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان التجزئ ليلزم امكان
اكثر ليس من جملة العالم لعدم كونها سوى الله تعالى اما الصفة فطه والجميع غلابة ليس الذات والصفة
وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون الجميع ايضا غير الذات لانه لا تعارضية بين الكل والتجزئة قوله قلت هذا لا يضر آه
يعني ثبوت الجائز الكذب لا يكون متناهي للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اسخه ثبوت وجود الواجب تعالى
وهو لازم سواء يثبت سلسلة المحدثات اليه او الصفة او الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة وكذا الجميع بدون
الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المبائن آه اي المقصود بالثبوت في قولنا اذ لو كان جائز الوجود بالذات
والمعارض للواجب لانتكسحة الملازمة حينئذ فتوكله لا يضرنا دفع مادة النقض قوله وكلامنا آه تجزئيات
للملازمة الممنوعة فهذا من تمام الجواب فمن قال انه جواب بان لم يأت بشئ لعدم استقلاله في الجواب بان
بعض الافاضل بان لا نعم كونها ما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بان امكان الصفات لان كل ممكن محدث
استغنى اقول في الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو ما ان تكون اجبة لذاتها وجميعها

واجبة لانه لا يتناولها على ما ينبغي من ان الصفات ليست عين الذات ولا غير ما وحيدته وانا لانهم انما لا يمكن
محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان يمكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لذاته ولا غيره فلا بد من الاتجار الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول باسكان الصفات كما لا يخفى
وبما ذكرنا من انصار كانه ما قيل في دفع الاعتراض من المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائزا لوجوده لو كان
الذات جائزا لوجوده لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدر عليه انما هو المستلزم ما يعلم بصانع
بمخلاف صفاته تعالى لانه لا يرد حقيقة المنع المذكور باننا لانهم ان لم يكن الذات الواجب لوجوده لكان ذات جائز الوجود
حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يؤهم ان المقصود من كون الذات
الجائز الوجود محدثا للعلم دون الصفة الجائز الوجود ليس كذلك قوله لكن يريد عليه آه يعني ان اريد بالعالم
قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده حدثه من صفاته الصغر القائمة بانه لو كان جائزا لوجوده لكان من جملة
العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد بطلق العالم من صفاته الكبر المدلول عليها بانفاذ في قوله
فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض من محدثية لما ثبت حدثه لا يعم
كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون
محدثا لما ثبت حدثه ولا يكون منه فلا يلزم علة الشيء لنفسه اشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون
ما ثبت حدثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا لذلك والعصر على انه منع للشرعية الاولى والثانية تقصير
فلا تكن من اقسام الجواب بان هذا الدليل مبني على سبغ المجزئات ليس تمام لعدم تامة في الجزئات كما
حكى الجواب بان هذا المنع لا يصح لانه اذا كان جائزا لوجوده فيجب انتهاؤه الى الواجب مكانه فثبت الواجب لا
مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق المحدث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائزا لوجوده كونه ما ثبت حدثه حتى
لا يصلح لذلك وما ذكره المحجب استدلال بطريق الاسكان لا كلام في سلامته وعدم رده المنع عليه اجماع
بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدثه لازم اما وجوده فظان علة الموجود لا يكون واجبا
بالاتفاق واما حدثه فظان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذ ثبت ان كل ممكن حادث
ودونه خرقا لاعتقاد قوله وحل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باحتياط الشق الثاني وحل المحدث
في قوله المحدث للعالم هو انه تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال بالمحدث بالذات اي ما يكون مخبرا
من عدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائزا لوجوده لكان

من حجة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيئ مستلحا لاحتياجه الى الصفة مما لا يساعد كلام الشارح لان قوله
 ضروري مقتضاه صريح في ان المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات
 او بالغير لانه المستلزم واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان الأصل
 لو كان المراد ما ذكر ليكن في ان يقال لو كان جائزا لوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من حجة
 العالم وانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وذا قارب آه هذا تقرير كلام
 على ما سمعته من الاستاذين فيرو عليه ان حل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل انشأه عليه بقوله
 تعالى بهيأ اذ يصير المعنى ان الموجد المستغن عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من اسائل المطلقين
 بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال قال النعثل ايجلي يعني حل المحدث في قوله والعالم يخرج اخراجه
 على المحدث بالذات فيصير محسول الاستدلال انه لو لم يكن مانع العالم واجبا لوجوده لكان جائزا لوجود
 محتاجا الى الغير فيكون من حجة العالم ان ثبت حدوثه الاستدلال فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاقوال
 المذكورة لان جائزا لمباين الواجب يجعل ان يكون من العالم احداث بالذات سواء كان حاثا زائلا او قديما
 مما لا يساعد كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالحدث المحدث
 من عدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا تميم الدليل انتم كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدث
 الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا من التقديم والحادث بالذات على ما يقول المصنف
 واما عند المتكلمين فالحدث الوجودي بانه اى يكون مسبوقا بعدم والتقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس صحيحا
 انه مما لا يساعد كلام الشارح قوله والشي لا يدل على نفسه بل لو كان جائزا لوجوده لكان من حجة العالم ولو كان
 من حجة يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا
 على وجود المبدأ اذ لا شيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ودلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ اى حين عدم
 دلالة على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ على تصفية الملازمة التي في قولنا لو كان
 جائزا لوجوده لكان من حجة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون
 وانه تناقض محتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ودلولا للعالم
 الذي هو علامة ودليل اذ لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ودلولا للعالم ان كان
 علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون من العالم وان لا يكون منه فانه متناقض فلا يكون

مبدأ و لا للعالم وعنده می ان الاول اطهر واقر ب الی اعتم فی بعض النسخ بدل کلمه اذ فی قوله اذ لا یکن
او انفاصله والحق انه اذ الم بدل علی نفسه یلزم ان لا یكون مبدأ له وان لا یكون من العالم علی کمال التقید
یلزم التناقض فخرج کونه مبدأ من العالم ولا یخفی ان تصحیف اوله من لا یتحقق لزوم کلا الامرین فلفظاً
فی ایراد کلمه حیث فی اللازم الثانی وترکه فی الاول قوله الاول طریقاً احدث آه حاصل الاول ان مبدأ
العالم لیکان جائزاً لکان من جملة العالم الکی هو محدث فلا یصلح مبدأ له والا لکان الشئ علی نفسه لکنه محدثاً
ومحصل ثانی ان مبدأ الکائنات لو کان جائزاً لکان من جملة الکائنات فلم یصلح مبدأ لها قوله ووجه تقریباً
اذا فرق بینما لا یجیب محدث والامکان لکن الثانی اقوی علی ما بین موضع قوله ابطال التسلسل آه
یعنی معنی ابطال التسلسل اقامه دلیل ینتج بطلانه سواء تمیم علی بطلانه او لا و اذا کان من معنی الا بطلان ما ذکره
اقامه دلیل ینتج آه فالتسلسل اثبات الواجب باجوده بطلان التسلسل مقارناً اقامه دلیل ینتج بطلانه
فیكون اقراراً الی ابطاله اذ لا معنی لالا اقامه دلیل ینتج بطلان هو متحقق فیکون حصول قول الشارح وقد یوسم ان
بناؤ دلیل انه قد یوسم ان بناؤ دلیل علی اثبات الواجب من غیر اقرار الی اقامه دلیل ینتج بطلان التسلسل لکن
بل بناؤ دلیل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالا مقارناً اثبات الواجب اقامه اقرار الی اقامه دلیل ینتج
بطلان التسلسل فلا یكون لیلاً من غیر اقرار الی ابطال التسلسل فلا یرد علیه قیل ان الافتقار غیر الاستلزام
وما ذکره الشارح بقوله بل هو اشارة الی احد ادلة بطلان التسلسل انما یفید ان هذا الدلیل مستلزم و ینتج بطلان التسلسل
الا لا یتلج فی اثبات الواجب بهذا الدلیل الی ابطاله المدعی بهذا لان هذا الدلیل اذا کان اشارة الی احد
ادلة اقامه ینتج بطلان التسلسل کون الافتقار الیه اقراراً الی ابطاله قوله و فی قوله ابطال التسلسل آه
یعنی فی اختیار الشارح لفظ الا بطلان قوله بل هو اشارة الی احد ادلة ابطال التسلسل وان ان یقول بطلانه
اشارة الی ان معنی الا بطلان اقامه دلیل ینتج البطلان مطلقاً ولو کان معناه اقامه دلیل علی بطلان التسلسل
لا یصح العبارة المذكورة ان یصیر المعنی بل هذا الدلیل اشارة الی احد ادلة اقامه دلیل علی بطلان التسلسل ولا یخفی مناه
لان هذا الدلیل لم یقیم علی بطلانه بل علی اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامه ینتج بطلانه لا یقال
انما یلزم الضاد المذكور لو کان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل و لیس کف فان عبارة جیئة
فی انه اشارة الی احد ادلة ابطال التسلسل لا خفاء فی ان کون هذا الدلیل مقارناً اثبات الواجب
لا ینافی کونه اشارة الی دلیل اقامه دلیل علی بطلان التسلسل بل انما ینافی کونه نفس فیک الدلیل علی امر

لأننا نقول ليس ادواتنا من ايرادنا الاشارة انه ليس من ادواتنا الاشارة الى اننا لا نكون
 متباعدين حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن لا مقتارنا كون هذا دليل على اشارة واما دليل استلزام
 كون مستلزما نتيجة ذلك ليس بل مقصود انه واحد من ادوات ابطال التسلسل الا انه ادواتنا لفظا لا اشارة لا ليس بجا
 في ابطال التسلسل اذ لم يقيم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم العناء على تقدير
 حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان فادواتنا ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد
 به لفظة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احواله ابطاله محمول على السامعة ولهذا غيره في بعض النسخ
 البطلان فالأيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام ما وجد الموفق لنيل البرام قوله تيم بحجج وبراهين
 آه يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت
 الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب فلا موجود سوى الواجب الممكن قوله واما انقطاع
 امي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير تناسلية فيحصل بضم مقدمات آخر الى الدليل المذكور في ان يقال
 ان ذلك مما يخرج عن السلسلة يكون علته لبعض الممكنات ضرورة كونه علته للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب
 طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان اثنا معا فلا يخلو اما ان يكون الممكن ان لا فوقه علة للوجوب وعلته لذلك البعض
 على الاول يلزم ان يكون الواجب معلوما ودخولنا من خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم تواردا لطنتين
 مستقلتين على معلول احدهما كل بطنتين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فيقطع السلسلة عنده
 وما ذكرنا ظهر ان تقرير الحاشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر آه امي فظهر ما ذكرنا ابطال التسلسل منتقرا الى
 اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امرا لا مقتارا بل كما زعم الشارح من ان
 دليل اثبات الواجب منتقرا الى ابطال التسلسل قوله وعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل
 لازم للدور لبطلان اللازم يستلزم لبطلان الملزوم واما لا نمانه ذكرنا معاندا كرا حدها مشعرنا كرا لا خرقه
 وما باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه وعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من
 اجزائهم الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه وعلته وكذلك اذا كان كل واحد منها علة للمجموع لا يكون
 علة لنفسه لانه اذا كان الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام يحتاج كثر
 لا يفيق المقام ايرادا قوله فيقطع التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على احد منها قوله البرهان السابق آه
 ان سلسلة المعلومات لا به لها من علة خارجة فيسقط سلسلة عند ما واما ابطالان عدم تناسلية المعلومات فلا يدل عليها

قوله وهي لا تكون إلا في العقل لا تكون إلا مجتمعة لأن الكلام في العقل الموجود هو في تحجب جماعه مع المعلول
فحينئذ يكون كذا قيل المذكو مختصا بالامو المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان آداسي بان التطبيق مع ابطال التسلسل
جائز العقل المعلومات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العقل المعلومات او وضعيا كما في الالعباد
غير مرتبة كما في النفوس المتعاقبة كالحركات العقلية انية حسب التشكيل والحكم او شرط الاجتماع والترتيب
فلا يخفى عند فهم فيا ليس من الترتيب والاجتماع قوله وبه يزيل عدم تناسل النفوس لناطقه آداسي بربان التطبيق
عدم تناسل النفوس لناطقه المفارقة الذي ذهب اليه رسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس لناطقه قديمة
بالنوع والافراد بالمتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شرطها لانها من المبدأ القديم المفارقة
عن الابدان غير تناسلها بل هي كاشفة عليها لاستنادها الى اقتضاد الادوار العقلية التي هي كاشفة
ولا استحالته في عدم تناسلها بالابدان فلا تناسلها على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلا تناسل وان
كانت باقية بعد الاقراوة عن الابدان فليزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكن ليس بينها ترتيب طبيعي لا بد
وانها قيد بالمفارقة عن الابدان لان استلقة بالابدان تناسلها عنده ايضا تناسب الابدان ضرورة تناسل
الالعباد وقوله لانا مرتبة آداسي دليل لقوله وبه يزيل يني بربان التطبيق يزيل عدم تناسل النفوس لناطقه المقامة
على تقدير اشتراط التعاقب جريانية ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب
اضافتها الى الازمنة التي كانت بينها ترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس لناطقه مع تناسلها في نفس
جملة مبتدأة فاحدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة فاحدثت في الاسر كك ثم تطبق بينها على حسب
الازمنة فان وقع بارا كل جز من اقامة جز من الازمنة لزم كون الازمنة كذا والافضل لزم تناسلها قوله
ولما ذكره بعض الافاضل آداسي ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانية في النفوس لمفارقة بيان هذا انما يتم اذا
كانت النفوس كحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل لتطبيق بينها
كهناليس كذا كذا وقد يحدث جملة من النفوس زمان جملة اخرى قل من الاول او اكثر في زمان الحسب
فماوت الابدان الحادث في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمته مترتبة لتحتج الابدان فيها فحينئذ
الافاضل في افراد النفوس تطابق اجزله الزمان فاجابه ان هذا انما يدل على تناسل التطبيق فلو لم يكن
في التطبيق بل كفي فيه تطبيق التنازل قل وكذا في تطابق النفوس تطابق اجزله الزمان المترتبة
وهو ان كانت الاخرى متساوية بحسب قلة الافراد وكذا ان كل جملة من النفوس يحدث في زمان فحينئذ

لان الابدان التي شرط صدورها عند القائل بعدم تناسبها مناسبتة لتناسق الابعاد التي يشتملها الابدان
ففي انطباق اجزاء الزمان بحصل انطباق المتناسق من النفوس المتناسقة وهو كافت في جريان البرهان
المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا ان دفع ما قيل ان هذا الاشرط لا يتم على قول من ذهب الى بانها حادثة قبل حدوث
الابدان لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي مائة عام لان القائل بحديث النفس قبل البدن
بعض الملبين بهم لا يقولون بعدم تناسبها قبل نهيب بعض الحكماء قدما بالشخص عدم تناسبها بمراتب
التطبيق على الوجه الذي قرره المحقق لا يميل عدم تناسبها على هذا المنهيب استه اقول ان القائل بقدمها
بالشخص فلا طون من تبعه لا يقول بعدم تناسبها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناسق افرادها المتعاقبة
بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه عتيم عليه كما هو القول بقدمها بالشخص مع عدم تناسبها لم يميل احد
من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون ذهبوا الى ما به قوله اى في الجملة سواء كانت مجتمعة
او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين اما عند الحكماء فلا يجرى الا في الموجودات المجتمعة المترتبة فالواو اذا كان
الاحاد موجودة في نفس الامم مساو كان منها ترتيب فلهذا قيل الاول من احد الجملتين باز الاول من الاحاد كان
بازوا اثنا وكنهه وتيمم التطبيق واذا لم يكن موجودا معنا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها شيء كل
زمان لا واحد معنى كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب
مقتضى الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة فلا يلزم من كون الاول
بازا الاول كون اثنا بازوا اثنا وكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاول واعتبر كل باز وكل واحد من الآخر كل
استحضار النفس لا نهاية مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك تبوهم التطبيق من الجملتين المتشابهتين
على الاستواء وبين اعداد احصى فان في الاول اذ اطلق اول احدهما بالاول لا خبر كان كافيا في وقوع اجزاء كل
منها بمقابلته اجزاء الآخر بخلاف المحصى فانه لا بد في تطبيقهما من اعتبار التفصيل والخصص عليه المشكوك بانه لا يخلو
اما ان توقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة بميل كل جزء من احدهما بازو جزء آخر او كفى ملاحظة وقوع
اجزاء احدهما بازو اجزاء الآخر على سبيل الكمال فان كان الاول يلزم ان لا يجرى في الامور المترتبة
لان الذي لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناسقة مفصلا سواء كانت مجتمعة ام لا ايضا التطبيق بهذا الوجه
يعم المعدوم والموجود فلا وجه لخصيص الموجودات وان كانا اثنا في فية فتخرج في الامور المتعاقبة
ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين محلا حكما اجابا بالاول يقع بازو كل جزء من احدهما جزء من الآخر

اولا يفتح فعلى الماد لميزم المتساوى وعلى التانى التناهي قوله فيجربى في الحركات العقلية في اعلى سبب المتكلمين
فانها كوانات متعدد وجود كل سبب بعد الاما على تحقيق سبب الحكماء من ان الحركة القلبية
عندهم اعنى الحركة بين التوسط بين المبداء والمنتهى او واحد عارض للافلاك ستم من الازل الى الابد لا
فيه اصلا فلا يجربى فيها وكذا الحركة بين القطع فانه امم موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع
بالقطع الوهم آله عني ان التطبيق لا يجربى الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق احد السلسل في الامور
حصول العقل منها جلتين يفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناسلها لا تناسلها في نفس الامر ولا كان
فيه الامور الاعتبارية لا تحقق لها لاني الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان سادس سلسلة الغير المتناهية لا
الا بملاحظة مفعلا او بالملاحظة الاجالية لا يكون الا واحد حاصله فيها الوجود واحد وهو العلم الاجمالي لا
بما في الذهن لا يقدر على استحصار ما لا نهاية له مفعلا فيقطع ملاحظة الاحاد في حد فيقطع التطبيق ولا يلزم تناسل
ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجلتين من سلسلة واحدة
ثم تقابل خبر من خبره بخبر من تلك كما هو بحسب العقل ون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل انه لا بد
من ان يقع ما زاد خبر من خبره خبر من تلك فالدليل جازي الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل ان يفرض
ذلك على سبيل الاجمال ان لم كيف ذلك بل شروط ملاحظة اجزاء الجلتين على التفصيل لم يتم الدليل
في الموجودات المترتبة المحتملة او لا سبيل للعقل في ذلك كلامه قيل ان تحصيل الجلتين بالتطبيق وان كان
بحسب العقل لكن اجزاء السلسلتين بان يكون موجودا ليكون الجلتين موجبتين يكون وقوع كل واحد منهما بالذات
اخرى مرعفن فيظهر من فرض قوله انما قال في هذا انما فانه من فائق الاقدام قوله ولو سلم عدم القطع او سلم
عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قلبية متعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناهي فلا يضر
لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياد انما بالتطبيق لا يتسلم تناسل
الانسان قوله ونظيره نعيم النجان فان معنى لاتناهيها على مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه اخرج
ان الموجودات منه يكون تناسلها قولها لكن يشكل في النسبة الى علم الله تعالى حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية
نسبة الانطباق بينها معلومة بعد تناسلها على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والمتنوع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناسلها
بالمسبب في الوجود على له تناسلها خلف قوله فتأمل فقل عنه وجب تامل ان علمه شامل لما شمل لا يتنوع العلم
كلما ان قد سئل انما شمل بالانتماء وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة علم انتهى فان

الامور الاعتبارية
لا تحقق لها في الخارج
وذلك في الذهن

شمول علم الله بغير تناسلها

مضى الجمل العجز

اقتضاهما في الوجود
في الوجود

قيل فيلزم الجمل على الله تعالى قلت الجمل عدم العلم بالشيء تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بالشيء تعلق
 به فمثل قوله وتوضيحه آه اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
 المتعارضة لبقوله وذلك آه ان التناقض واللاتساق فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الدن فاشي من الوجود
 لا يتصف بالتناقض وعدمه فلا اعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لا متناهيا
 والمتصف بها بالوجود ليس الا قدر متناهيا اما في الدن فلا لا يقدر على استحضار الالات كما ان في الخارج فلا
 كل ما هو موجود في الخارج متناه في كل تقدير لا يجري التطبيق بينها لعدم كونها غير متناهية حتى نفرض ان كل
 ما في الوجود متناه قال بعض الفضلاء كون التناقض واللاتساق فرع الوجود محل بل انظر عدته ايضا ان
 من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه قول الجواب عن الاول ان التناقض واللاتساق هما
 ليس بجنس الايجاب والسلب بل بسبب العدم والملكية الذين لا يتصف بشئ منهما الواجب والوحدة والنقطة و
 العدم والملكية يكونان جوا في الجملة وعن الثاني ان الجواب انما هو على طريقة المستكبرين والاعداد عندهم
 من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق بينها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود
 بما على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب جزئيا فوفق بل كل مرتبة مركبة من وحدات سبلها تلك المرتبة يدل على
 ما قلنا كلام السيد السند في الموقف على ان الحق الاول اني صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية
 عند المحققين من الحكماء وان جدها من مقامكم باعتبار فرض وجودها قوله وايضا اننا غير متناهية وجودا
 سوال وقد كان قيل فالتكمن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بسبب من التقديرين فاشي
 عدم تناهيها وحصل البحث ان اطلاق الالات عليها مجاز باعتبار انها وجدت باسرها كانت غير متناهية فان
 بعضها عدم تناهيها المعلومات ليس بسبب عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل لعدم التناسق في حدها
 والمعلومات بالفضل والايضام الجمل قول انما يلزم الجمل لو كان المراد اننا لا نشئ بسبب تعلق العلم بالحد وليس
 بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على مر كنه تلك المعلومات
 لا يتوقف بهذا الاعتبار التناسق والالات لكونها فرع الوجود بل انما بعد عدم التناسق انما هو باعتبار اننا
 لا نشئ في الوجود الى حد معين وانما لو وجدت باسرها كانت غير متناهية ولا شك انه لا يلزم الجمل
 كما لا يخفى نعم يريد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بالمعلومات غير متناهية امكن حصره بان التطبيق
 فيها باعتبار الوجود على فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال لكونها

بالفضل على سبيل التفضيل متنع الوقوع فيكون غنايته بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير غنايه بالنسبة
الى وجوده مفصلة وعلم ان قاله المعترض من ان عدم تناسب المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد
الاطلاقه غير محسب ضرورة انه عالم بالخبريات المتجدة على فن تجددها على ما هو في الاصحاب لا تنكح ان الخبريات
المتجدة لا تنسب الى حد ونعيم الخبان لا القطع بما قدم القاسم في صورة العلم والمعلومات بطلانها
بالفضل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير غنايه بمعنى انه
لا ينسب الى حد لا يتصور فوجه حد ويحيط بالآيات كراتب لاعداد نعيم الخبان قوله في اشارة آية في غنايه الرحمن
في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله تعالى لا يكتسب ثبوت
الوحدة له ضرورة اذ خبرني بالتحقيق ان يكون لا واحد فلا معنى لذكر ما جعلها من مسائل الفتن فانها لا تكون الا نظرية
وباحرنا ان رفعه قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا
من المحي لعلم السميع اتقاد لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات
الآتية وان كانت مشهورة في ضمن اسمها لكنها ليست ضرورية لثبوت له فلا بد من ذكر ما جعلها من مسائل
الفتن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد آية في حاشية حاصل الدفع ان الضرورة لثبوت الوحدة للخبر
المتحقق في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة اعني وجوب الوجود لا في ذاته كما
هو خبرني حقيق في اقراره بظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالغاية المذكورة انما انما يتم اذا كان
لغنايه الله في قوله والحيث لا الم هو الله تعالى خبرني بالتحقيق اما اذا كان المراد به اوجب الوجود مطلقا على ما
بمعنى الشارح فحينئذ يكون وانه بالوحدة لثبوت وصف له اوجب به بالتوهم المذكور من دفع تلك الارادة لا بارادة خبر
في معنى الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالبعد خبرني بالتحقيق حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل الواجب
مطلقا وثبوت وحدانية محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك في الالهية
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالهية
وخواصها ما واد بالالهية وجوبها لوجوب خواصها الالهية المتفرقة عليه من كونه تعالى لا اجسام مدبر للعالم
مستحقا للعبادة قوله وبهذا التوهم مع دونه آية قبل هذا على تقدير ان يكون هو لثان الله تعالى واحد خبر
فحينئذ يراد ان الله تعالى خبرني بالتحقيق ثبوت الوحدة له ضرورة فلا فائدة للحكم بدفعه بان المراد وحده صفة الوجود
وما يفرغ عليه من تحققات العبادة وخلق العالم وتدبيره لا فائدة في اعلاني لكفار الذين اعتقدوا انهم هم الله تعالى

الله علم خبرني بالتحقيق

معنى التوحيد

اعتقاد الكفار

في الامور المذكورة واما اذا كان صميمه موقفاً راجعاً الى الذي سألتموني والى خبره واحد بلا منة او خبره غير
 على ما في الكشف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قریش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعوا اليه
 يعني الذي سألتموني عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يدور في الخيال ان يكون
 يعني اذا كان المراد بالامرين الصانعين القادرين على الكمال لا يراد به الملائكة بان معنى الادب هو الجود
 على ما مر ولا يلزم من إمكان الواجبين إمكان التلغز بينهما انما يلزم لو كان الصانعين قادرين على الكمال لكن
 لم لا يجوز ان يكون احدهما قادراً على الآخر بخلافه بان يكون معطلاً او موجباً او ناقصاً حينئذ لا يكون التامع بينهما
 تقدير كون احدهما معطلاً او ناقصاً فظاهر اما على تقدير كونه موجباً فلا يجران يكون الاثار الصادرة عنه بطريق
 الايجاب الاثار الصادرة على الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد اليقينين من التوهمين الى القادر
 لا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شرط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب
 المختار شرطاً لا يجزئه بالافتقار فكل ما يختار المختار يكون مقتضى الذات الموجب لايجاب قوله فتوهمه في تقريره
 آه اي اذا كان المراد بالامرين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فتوهمه لا يمكن اه محتمل بل لا بد من
 ان الله تعالى نفى تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور انما يدل على تعدد الصانع القادر على الكمال كونه واحداً
 من الواجب مطلقاً قوله الا ان يقال آه اي الا ان يخفى المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان
 يصدر آه الواجب وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقاً للمدعى قوله ويقال ان
 لا يخصص المدعى بل يترك على حاله وبين مستلزام الدليل بان التعطل لايجاب نقصان القدرة فحق
 يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب المعطل ناقصاً القدرة واجبا فالواجب يكون الا صانعاً قادراً على الكمال
 فلو كان واجبان لا يمكن صانعان قادران على الكمال ما كان التامع بينهما قوله لكن رده آه لكن في حق الله
 انه لو كان لايجاب نقصان فمقتضى بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قبل ان تكون له النسبة
 فاعلمه لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختاراً اذ علمه لا يقتضيه عند عدم وجوده
 ليست بجاذبة فلا يكون لها فاعلا ولا يخفى انه ليس بمتشابه لانه اذا لم يكن مستنداً الى ذاته تعالى لم يترتب له الواجب بل ذاته
 اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون جوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني بقين الاول يلزم الوجوب لذاته
 في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يشبهها ليس بطريق الايجاب بل هو علمه الاحتياج من حيث شئته
 يخصص على هذا الصفاً وسبحي في سباحة الصفات كلام لا يثبت بهذا المقام قوله والفرق بين آه يعني ان الفرق

يزعم تعدد الواجب

يشبهها

بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال الثاني نقص شكل قبل الفرق واضح لان صفات
 الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غير ما ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف
 ايجاب غير الكمالات اقول فافضة الوجود على الكمالات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب بالقرآن
 بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل شئ وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على كونها
 الصفات نقصا وانه تعالى لا يمنع لا بد له من دليل قوله ههنا بخان الاول انقص آية في هذا الدليل بخان
 الاول انقص الاجمالي بان يقال وليكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة منع تخلف المدلول عليه لانه
 يستلزم المحال عن عدم وجود الواجب التخياري بان يقال لو امكن الواجب التخياري لا يمكن تعلق ارادته باعدام
 صدر عن ذاته بطريق الايجاب عن صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه فكل ممكن مقدور متعا فلا يخلو اما ان
 كل من مقتضى الذات اعني وجوده شكل لصفته ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع مقتضيين في محال اول
 احد ههنا فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب كمالا لوهية لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف العلول
 عن علته التامة ومربط اجاب بعض الفضلاء بان اختياره لا يحصل مقتضى الارادة فتوكم يلزم العجز قلنا لانهم لم يفرقوا
 المتاني للالوهية لان ذلك بعجز والاسناد جاز من قبل فناء والعجز الذي من قبل لذات لا ينافي الالوهية
 بل المتاني بها العجز الذي يكون لسد والغير طريق القدرة عليه قوله وانما التحال في البحث الثاني انقص دليل
 اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لانهم لو حصل مراد واحد ههنا وان الآخر يلزم عجز الآخر لما انعدم
 القدرة على المنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالكمالات الصرفة الا ان شاء لا يقدرك
 اعدام العلول مع وجود علة التامة ولا شك ان ارادة احد الالهيين وجود الحركة مثلا تحيل عليه فيجعل متعاضدا
 لعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن انشاء على
 الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالاهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام العلول الممكن لذاتي بوسطة
 وجوده علة التامة هو ليس الا بعجز للغير الغير المادية استت كلامه فيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب واما
 اعدام العلول مع وجود علة التامة دفعا للعجز فبالاستلزام جواز تخلف العلول عن علة التامة وهو خلاف
 مقر القوم بل قوله اجاب به هذا جواز تخلف الدليل بحيث لا يجز في مادة النقص فلا يرد عليه المنع يعني انما يفرض لتعلق
 ارادة الالهيين معا ونقول ان المراد ان الممكن ان لا يمكن التامع بان يريد احد ههنا كونه في زمان ارادة الآخر كونه في زمان
 لا يجز في صورة النقص لان مقتضيه ان لا يقدم على مقتضيه بوسطة الارادة قوله في المحال المذكور ايضا لان كل واحد من الالهيين

بن بالمكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اى لا تدفع آه ينفى ان المراد بالتضاد المعنى الكون
 هو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي كما سيحكي وان الكلام على حذف المضاد اعني نقطه التعلق
 ان الكلام فيه حيث قال كذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم ير بالتضاد آه يعني لم ير بالتضاد
 كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان محل احد من جهة واحدة ولا يتوقف تعلق احدهما على تعلق الآخر
 ان حصول التضاد في محليين جائز من غير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا يخل في صحة الدليل في تعلقيهما
 ضرورة كون متعلق احدهما بالسكون ومتعلق الآخر بالحركة فيجوز حصول تلك التعلقين في تيم الدليل بلا حاجة الى
 التضاد بينهما قوله وايضا المانع آه اى ايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع
 محل واحد لا يخصص في التضاد فان كل واحد من المتضادتين والمعدوم الملكة والاحباب والسلب ايضا مانع من
 الاجتماع منفي التضاد بين تعلقي الارادتين لا ينفى في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل حصول تضاد المعنى لان
 التعلقين موجودان فلو ثبت بينهما تضاد لكانا متضادين في ذاته لو كان المنفي بين التعلقين المتضاد لكانا متضادين
 بين المرادين اعني الحركة والسكون اياها ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اى دليلهما آه يعني ليس المراد بالامارة
 الدليل الظني من يرد بان الظني لا يفيد في المطالب اليقينية مخصصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم آه
 يلزم العجز الاحتياج الى غير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقة والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان
 في الوجود او لا سيما اذا وفي شئ آخر نقض يستحيل على ذات الواجب فان الاجتماع متعقد على ان الواجب لوجود
 معدن كل كمال مبدء كل نقصان اذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب لوجود لا يكون العاخر
 واجبا فيكون حادثا وممكنا ويا قرره المحشى اندفع ما قيل من ان لازم الاحتياج في الوجود هو الاستلزام
 والامكان بل يستلزم الاحتياج في الوجود هو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاعم
 واما لازم ان الاحتياج مطلقا فنقصان فان الواجب يحتاج في ايجادها الى اسكان السلول تامل ولا يخفى عليك ان
 قول الشارح وهو من اماره الحدوث آه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة
 الى هذه المقدمات لانه اذا لم يثبت اجتماع وجود الصانعين تقاديرين على الكمال فنفسه قوله ولو لم يكن اليان
 بقوله صانعان في ذلك الكمال ليس بقوله ان قلت آه مما لا لازم ان عدم حصول واحد منهما يستلزم عجز الآخر
 ان يقول المعزلة بغيره تعالى لانهم فاعلمون بان سد تعالى ارادة الناس واما ان الكافر مع ذلك لا يحصل قوله قلت
 شخلة آه حاصله ان المعزلة لم تقو بغيره تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسرا لا يجوز لغيره تعالى ارادة تعزلا

اورد آه قوله
 المعزلة

بجواز الخلف عنها واستلحق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر التوفيقية دون القسرية فلا إشكال قوله وهو لا يشترط
 انتفاء المصنوع آه يعني ان امكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم ان يكون التقدير المستلزم له محالاً لان لا يكون
 مصنوع بالفعل بخلاف ان يوجد بارادة احد هاجا ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
 فمعنى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعاً الى عدم تقدير الصانع في
 ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تقدير الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل يستلزم له ان يكون
 واحداً منها صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع وما الى جواب على كلا التقديرين احدى
 منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه وحق قوله وهذا الجواب آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم كونها
 التكون بالفعل وحاصل الجواب على خوفنا ان امكان التمانع يستلزم عدم كونها بالفعل فان امكان
 التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احد هاجا قبل وقوعه قوله بمعنى قوله آه اذا عرفت ان الجواب
 ينبغي على الظاهر فاعلم ان هذه العبارة انه يمكن ان لا يفي على الظاهر المتبادر بل بعضه يقال ان ادرتم بلزوم عدم التكون
 عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان يستلزم لا الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احد هاجا قبل وقوعه
 ان ادرتم بعدم التكون لا مكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانهم يطلبون
 اللازم بل لا بد من دليل قوله قد برز في تدبر فافقنا من تحرير العبارة حتى يظهر كمال يستلزم دفع ما قيل ان سبوت
 على العبارة منع الملازمة فلا يستلزم لا يبروه بعينه في العبارة قوله لو تعدد الاله لم يتكون السواء الارض اي لم يتكون
 بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث آه لان مقتضى القادرية ذات الاله صحيح المقدوريات امكان الممكن
 نسبة الممكنات الى الالهيين المفرومين على السوية فانهم ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية
 الى احد هاجا فلا يلزم الترجيح بلامرجح قوله ويرد عليه ان الترويض آه يعني ان الترويض المذكور بقوله لان كونها لا يرجح
 آه اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تحريراً الدليل على ذلك لو امكن الاله ان لم يتكون السواء الارض لانه يمكن
 التمانع بينهما في ايجادها بان يريد كل واحد من الالهيين ايجادها على سبيل الاستقلال في تقدير التمانع كونها
 اما بجميع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان رادتهما قد تعلقت بايجادها على سبيل استقلال التقدير فلم تفيد
 بكل منهما فيلزم التوارد اداً هاجا فيلزم الترجيح بلامرجح ويرد عليه منع الملازمة بان لا نعم انه لو تعدد الاله لم يتكون السواء الارض
 لان جود الالهيين لا يستلزم وقوع التمانع في ايجادها عقلاً حتى يلزم المحال بل مكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يكون
 قبل وقوع التمانع بارادة واحدة منها او بتفويض احد هاجا الى الآخر وانما حال عقلاً لان تعدد الاحكامين عقليين يستلزم

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التماثل المستلزم لان لا يكون احدهما صانعاً لآخر
 لعدم كونهما عالم كل على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فمنه قوله فيلزم انعدام الكل آه انه على تقدير ان
 يكون التماثل على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل البعض عند عدم كون احدهما صانعاً لآخر
 يستلزمه امكان التماثل الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حرزناك طهران قاله المحقق المدقق فيه انه يجوز
 ان لا يعدم كون احدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل لا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض
 بالامكان فاستفاد اللازم من ليس يشبه منشأه قلته التدبر فان عدم كون احدهما صانعاً لازماً لامكان
 التماثل الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاصل الجلي لم يحسم حول المقصود فوقع فيما وقع وعلم انه غير
 حل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه محيطة لا يتم الجواب كذا لا يخفى على المتأمل من انما يتيسر
 من تحرير الكلام وتقرير المرام يكون بهذا الملك لعلام قوله ويمكن ان يوجد الملازمة آه هي يمكن توجيه الملازمة
 الالهية بحيث يفيد نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل ولا وهو ان يقال المراد
 عدم التكون بالفعل والمضى لو امكن تعدد الواجب لذى من شأنه التماثل والابحار ولم يكن العالم ممكن فضلاً
 عن ان يكون موجوداً الان وجوده فرع اسكاته لكونه حادثاً والآه ان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لكون
 التماثل بينهما ضرورة كون كل منهما قائماً بالحق ومحققاً في مقتضى مقتضى امكان المصنوع لكن امكان التماثل محال
 لاستلزامه المحال على مره فليكون العالم ممكناً لان امكان التماثل لازم لجميع الامور من غير التعدد وامكان شي
 الاشياء فاذا كان التعدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شيئ من الاشياء ممكناً حتى لا يلزم امكان التماثل الذي هو محال
 وبما حرزنا ان دفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم عدم التكون بوجاهة كونها واجبا لان عدم كون
 العالم واجباً معلوم بطلانه كما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثاً او الواجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك انه
 يمكن حل ما نقله المحقق من شرح المقاصد بهذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يكن كونهما
 ويكون التبريد على تقدير التماثل انصرفي هذا عن التماثل قوله لو اراد باللازم نقل عنه تقرير الدليل بل هو وجدان
 لا يمكن التماثل بان يكمل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة والارادة
 كل منهما لا تمنع ان يوجد بها او بكل منهما او باحدهما لكن حل الفساد في آلاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعد استقراء كلامه
 قوله لا تمنع آه دليل على كونه فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعدان راء عدم التكون من فساد محلاً انط كلف يقتضيه
 بالامكان ثم يقتضيه وجود علته التامة قوله التمام الامر على ان لا يكون له دليل على كونه محلاً قطعية تحت الملازمة استقراء الامور

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التامع وهو يستلزم عدم الكون بالامكان مع وجود العلم التامع اما
انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة متع والالزم كمن العلم التامة تامة قوله
فيلزم آه اذ كان كلمة لولا تفيد الالالة على ان انتفاء اول انتفاء الاول في الزمان المألف من ان يكون
كل الانتقادين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصدنا ان
عليه ما قبل الثاني بالاول كما ان قوله لو جئنا لا كرتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتقاء عند السامع
لكن انتقاء الثاني لا من انتقاء الاول هو ليس مقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتقاء الاول بحسب
جميع الارضنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتقاء الثاني المقرر عند السامع والاية لا تفيد
فلا يكون استدل الا قوله لولم الالة آه يعني لولم الالة الاية على ان انتقاء التعدد في الزمان الماضي لا يستلزم
الفساد وفيه لم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد الماضي للانه اذا ثبت انتفاء
في الزمان الماضي يكون ما جاز به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون اما فلا يكون ما جاز به
الماضي يكون لصانع واحد قوله قدما الشككين يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب القديم
مستقيم بان يكون المراد بالتساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المضمون فان ما لا شك فيه
بالترادف العساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو العيين ان لا بيان الاسلام من الاسماء المترادفة
سببه انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما معناه على جهة دافيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما دلالة
معينان احدهما مشترك مبنيا والآخران متغايران الترادف باعتبار المشترك عدده باعتبار المتغايرين
فالثاني ليس على ما ينبغي فخر احتمال وليس عبارة ولا في عبارة التوهم بالمشرك بكونها من الالفاظ المشتركة قوله ويرى على
في سيرة آه اي وعلى هو المضمون من هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مستقني ذاتها من غير حتم
الى شئ فلو عيدين كل صفة محتاجة في وجودها الى موضوعها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله ويجوز ان يكون
ما ويل التصريح المذكور هو ان المراد من كونها واجبة لذاتها واجبة لذات الواجب بل لا بد من ان يكون
كافية في اقتضاها من غير احتياج الى امر وانه لا موجب صفاته لئلا يلزم كونه محل لحوادث ولا شك ان
الواجب الذي لا يندفع اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجا الى موضوعها فحينئذ لا يرد الا ان يكون
ما نقل عنه لكن لا يرد على طبعه لان كون الشئ موجودا لا ينافي احتياجا الى الغير في وجوده اصله لا ينافي عدم الاحتياج
الى شئ احدهما فيكون الصفات واجبة لذاتها بحيث لا تحتاج الى شئ كذا هو شأنها فيكون ما لا ينافي

امر دفين
الواجب والقديم
بصدق لا يجب
المفهوم

كل صفة محتاجة

من كون الشئ
موجودا لذاته

عدم تاعينه في نفسه لتوقفه على القول بان الالجاب ليس لغضا في صفاته و بان قولهم علمه الاحتياج لموجود
دون الامكان انما هو في غير الصفات و ان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد لا
بكل ذلك تخصيص احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان صميم قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب
كما ان حمل عدم عليه بحيلة اجبانه كذا في كل الصفات عليها يجعها واجبة لذاتها بالتفاوت لا يبقا بقية الاستدلال
المذكور فان قوله كان جائزا لعدم في نفسه يخرج في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لانه ينبغي ان
و حقيقة يقتضيه لوجوده من غير احتياج الى شئ أصلا اذ جواز عدم في نفسه ان يقابل لوجوب بهذا المعنى قوله
يأيد على ان جوده يعني قولهم ان الحادث ما يتعلق بوجوده بايجاد شئ آخر يدل على ان الصفات القديمة تدل
وجودها بايجاد شئ لعدم كونها محدثة و هذه جملة بنية فان بدته العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في جودها
موجودة قبلها ان قلت ما حكم بالضرورة هو احتياج الى جود الموصوف لا الاحتياج الى ايجادها و الا لزم كون الصفات
مختصة بغيرها لزم اجماله قلت ليس المراد بالاجاد منها الا خلع من عدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج
الى ان يخص بل بخلية في الوجود و هذا بل مقتضاها لوجودها لا شك ان جود الصفات متعلق باقتضاء الموصوف و جودها
بذا و يد على الاستدلال بحث قوي و هو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص جوده لا يستلزم الحادث مستقر
العدم عليه الا كونه مناسا للتقدم بمعنى عدم السبقية بالعدم يجوز ان يكون ذلك لاقتضاء بطرق الاجابة
و ما ذكره من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شئ فهو سبق بالعدم ليس هو على الملاحة بل فيه اذا كان صادرا
عنه بالاختيار و المتشكك بان كل شئ من الصفات و المحتاج الى الحوادث لا يحدثها الا يجوز ان يكون
المخصص اعدا من ان يخال بعضه فلا يخلو البنية انما يلزم اذا كان محمدا على ذلك و انما اذا كان
محمدا على التاويل المذكور و كذا في الرد ان لو لم يكن واجبا لذاته انما الذات الواجب ان كان محتاجا الى
سابق من صفات فيكون محتاجا الى ما يكون محتاجا الى جوده اياها و شئ اخر من صفاته و صفاته ليست
غير الذات فلا يكون محدثة فاما ما في المتن من انما يلزم و جودها بايجاد شئ أصلا شئ كلامه لا ينبغي عليه ان
التوجيه مع استلزامه استدرار الا ان كان في ذاته بل في ذاته مع و لا تفرص السابق عليه و عليه انما
انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى كان محتاجا الى ما من صفات لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى ما ليس غاياته و لا
كان يكون قد يما صارا عن ذات الواجب شئ في وسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه و لا كونه واجبا لذاته
تأمل فانه من مطلق الازكاء قوله ان ثانيا و آه يعني ان قالوا في دفع اجماله المذكورة ان المراد

بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجاً إلى شئ بهلاك الصفة القديمة
بقدمية بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها إلى موضوعها فيكون داخلته في كون وجودها متعلقة بإيجاد
فلا يلزم الجهالة فيزول عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله
واما الاعراض اعني اما قاروا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالشيء لان بقاءها
غير بالانفكاك عنها في حال الحدوث فانها اول ما ان الحدوث موجودة وليست باقية ضرورة ان البقاء انما يكون
زمان الثاني لانه عبارة عن الوجود في الزمان الثابت واستمرره على ما سيجي في الشرح قوله لكن يدان البقاء انه
يرد على قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد له لان البقاء
لصفات الى الصفة يقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه يجب المفهوم وكذا يقال صفة باقية
وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي
انه ليس في الخارج امر وراء الصفة ليس في بقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجوده الى الوجود
الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوز ان نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض
باقية بقاء هو نفسها بحسب انها ليست في الخارج الا الاعراض اما البقاء فليس امر موجود في الخارج زائداً
حالا فيها كقول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجوده الى الزمان الثاني حتى
لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل آن كذا هو صادم لمشاهدة المحس كونهما منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارج بان يكون للاعراض وجود في البقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج بجزء تجدد الاتصاف بالذات اعتباراً
الشي لا يتحقق لها في الخارج كسيرة الكبار كقالي مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج الا
لزم كونه محل الحوادث تامل فانه ديمق قوله على ما سيجي في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين التكون انه
ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل والمفعول اما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين الايجاد والتجديد
فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس من مستحقا من غير المفعول في الخارج قوله يعني ان
تصور الواجب يعني قد علم ما سبق ان الواجب محدث بجميع اجزائه سواء فازا تصور بعضه ان انه محدث بجميع
ما سواه على النمط البديع والنظام الحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كونها لا تشر على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثاً يدل على تعدد الارادة وكونه عالماً قادراً يدل على كونه قادراً ما يقال ان حادثه يعلم

منه
ان العالم صادر عنه
من غير قصد

على النمط البديع انما يدل على الصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن تخيل ان محدثه بواسطة
مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد واردة كما هو مذموب قدما فلا سعة حيث وهو الى ان العالم
صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المتعش فيكون ذلك لوسط قادر امره على العالم دون ايجاب الايجاب
بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غير ما كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذموب لتأخر من الفلاسفة حيث وهو الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى انه لا يدل على نفى الصفات المذكورة ولذا اقتبنا
وقالوا انها عين لذات قوله لان ذلك متعلق بقوله لا يرشيه لا يراد ما يقال لان ذلك بواسطة من حلبة العالم مختار
كونه ماسوا لعدتها فلا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بمحدث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم
بالايجاب لان اثر الموجب لقديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى آه يعني لا يخفى ان اثر الجواب انما يتم اذ بين ان جميع
ماسوا لعدتها حادث ولم يقتصر على بيان حدث ما ثبت وجوده من الكمالات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
كمنا من الكمالات غير معلوم الوجود والحادث كالحجرات مثلا صادرة عنه بطريق الايجاب بخلاف حادث العالم بتوسطه
قوله ثم ان اعتبارا ميسرنا انما اعتبرنا شراح النمط البديع والنظام الحكم لان بدلا في بدنة الحكم والافكين ان
يستدل بحادث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب لقديم لا يكون حادثا وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت
العلم فان صدر العقل بالقصد الاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتها على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحياة الا
توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح الخ يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الجواب
بالعنوان المذكور لوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بدنة لكن فيه تامل في دلالة الاحداث على جلاله الاتقان عليها
اذ كفي في ذلك العلم بالسموعات والمبصرات واجب بان المراد بالسمع والبصر اركب السموعات والبصر اركب
هنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى وان مباديها موجودة متفارة فذلك مطلب خروجه بعد
في قوله الصفات ازلية وهي العلم آه قوله وعلى ظاهر كلام المحقق يدل على ان هذا المنع ليس جافى عبارة
الشارح وليكن كذا فان المعنى هنا بالنسبة الى الذات وهو بهذا لا يطلق الا على الامر الموجود فالمنع هذا على
ان تعارض الشيء امر موجودا على وجوده في قوله والحق ان تعارض الشيء آه اشارة الى كلام المعنيين في كونه عبارة
عن عدم الزوال يدل على انه امر عديم ليس له وجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان التام يدل على
هو الوجود لكن يعتبر بالنسبة الى الزمان التام ليعبر عنه بالبقاء لا بالانقضاء فيقال مقصودنا في توضح ما علم مننا في

کلام الشارح قوله یعنی ان تفسیر آیه یعنی فی قوله کما فی صفات ارباب اشاره الی ان تفسیر القیام بالتعبیه
 التجر غیر جار فی قیام صفات الواجب ان تفسیر آیه یعنی فی قوله کما فی صفات ارباب اشاره الی ان تفسیر القیام بالتعبیه
 تفسیر القیام بالتعبیه باعراض قولہ ہذا رد اجمالی یعنی انہ مقتضی جالی للذیل انہی محدوده
 امتناع بقاء الاعراض و تقریرہ ان لیسکلم بجمع مقدماتہ فاسد لانیستلزم الحال عنی مخالفتہ الضرورۃ قولہ
 لان اصحابنا جعلوا آہ نقل عنہ محصلہ انہ لما کان بقاء الاجسام ضروریاً مع جواز عدم بقائہا عند الحکم کان
 الحکم بقاء الاعراض بالضروریات مع جواز عدم بقائہا اذا احتمال عدم البقاء موجود فی الاعراض الاجسام
 ولا تفرقة بینا حتی یحیل احدہما بقیما بالضرورۃ عند العقل والاخر غیر یاق ومن ادعی التفرقة فلیبین انہی کلامہ
 اقول یکن بیان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام البعد عند العقل بل محال لانیستلزم سقوط التكلیف والقصار
 و انجاء بخلاف عدم بقاء الاعراض ان لا یعد تجددہا فذلک جعل لاصحاب حکم بقاء الاجسام ضروریاً بحکم بدیہی العقل
 و ان الحکم بقاء الاعراض بل جعلہ من احکام المحسوس لا من غیرہ الا انہ کما ان تفسیر کما فی المتن قولہ فلیزم ان
 یکون آہی فلو کان لواجب جوبہ لزم ان یکون مکنا ہف و یلزم ان یدور جودہ الخاص ماہیۃ لان جودہ
 امکنا ت زائدہ علی ماہیۃ ہا عند ہم مع ان جودہ الخاص عین ماہیۃ کما قالوا فلا یدور فلیزم ان لوجودہ مطلق زائد
 فی الواجب یبنا و ماہو عینہ ہو جودہ الخاص قولہ للقطع بتعارض المصنوعات فان لہ علم للجزئی تحقیق الوجود
 منہا لیکون جودہ من ذلک و القدریم لایکون مسبوقاً بالعدم قولہ و الیضا آہ اسی یرید الیضا انما لایتم ان لا یذن با
 اذن لبرادفہ و لازمہ لاحتمال ان یکون ذلک المرادف و لازمہ ہو یمن للنفق و لا یجوز الاکتفاء فی عدم ہما
 الباطل ببلج اور کما لاحتمال عدم اطلاعا علی جہا ہما نہ فالوقف واجب حتماً لاعظم الخطر فی ذلک کما ہو
 مذہب الشیخ الاشعری متابعیہ علم انہ لا کلام جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعۃ فی اللغات بل انما المراد عن
 الماخوذة من الصفات و الافعال مذہب المعتزلة و الکرامیۃ الی انہ اذا دل العقل علی اتصافہ بکمالہ بصفة موجبة
 او سلبیۃ جاز ان یطلق علیہ تسمیہ بل علی اتصافہ بکمالہ باسواء و غیر ذلک ذن اشترع او لا و کذا الحال فی
 الافعال فان تسمیہ ابو بکر بنیہا کل لفظ دل علی معنی ثابت فیہ جاز اطلاقہ علیہ بلا توقف اذا لم یکن ہو ہما ہما ہما
 تسمیہ وقد یقال لا بد مع نفی ذلک لایہام من الاشعار المتعظیم حتی یرجع الی اطلاق بلا توقف و مذہب الشیخ و ہما ہما ہما
 لا بد من التوقف و ہما ہما ہما لا احتیاط احتراز عما یوہم باطلا لاعظم الخطر فی ذلک فلا یجوز الاکتفاء فی عدم ہما ہما ہما
 ببلج اور کما بل لا بد من الاستناد الی اذن اشترع کذا فی شرح المواقف قولہ و لا شک فی جوازہ آہ

و قد سئل

و ما ہما ہما ہما

مصنفه ای صنف من الاجناس هو الجنس اللغوی بحسب الامراتشال لا الجنس المنطقی اعمی المقول علی المختصیر
 بتأقی علی مثل علیہ نقل من المتصاح و الجنس اللغوی اعم لشموله بحقیقه النوعیه ایضا فانهم یعدون الشیخ
 و اذا کان المختصیر فی الجانسه الجنس اللغوی الشال لا انواع بحقیقه فلا یرمز من اتصافه تعالی بالجانسه اللغوی
 فی ذاته بجواز ان یرمز له بحقیقه بسیطه ولا یرمز له افضل مقوم فان قیل و اکان له حقیقه نوعیه بسیطه
 فلا بد له من تعین یمیزه عما یشترک فیله من الکتیب هوئیه لان ما به الاشتراک غیر ما به الاقیا زقلت یجوز ان یرمز
 ذلک التعین امر بعد ما غیر داخل فی هوئیه تعالی اما جاب علی هذا عن الاعتراض المذکور بان المراد بالجانسه
 الجانسه بالمعنی العرفی ای المشاركه فی الجنس الاصطلاحی و لا شک ان ثبوت الجنس الاصطلاحی تعالی مستلزم
 الکتیب فی ذاته تعالی لا بالمعنی اللغوی و هو المشاركه فی الجنس اللغوی حتی یرمز ما ذکره بقدریه قوله یوجب
 بعضول مقومه و اما قوله لان هو آیه فهو اشاره الی بیان المنسبته بین المعنی العرفی و اللغوی لان المراد
 مراد و یوید ما سیات من قوله و لا یانکه شیء قائل قوله یعنی ان البعد امتداد و یعنی ان کلمه البعد لاشک
 المتانی للتعریف بل التقسیم الحد و فالجاصل ان البعد امتداد و له نوعان احدهما القائم بالجمم و هو الجنس اللغوی
 الامتداد المجرود عن الماده القائم بنفسه بحيث لو لم شیخله الجسم لکان خلوا و هذا النوعان عند من یقولون
 الخلاء ای البعد المجرود الذی شیخله الجسم و الخلاء و ان کثر اطلاقه علی المكان الشیء عن الشیء علی کثر لفظه علی
 کما وقع فی دایه الحکمه حیث قال المکان اما الخلاء و الاصل و اما عند القائلین بانیه هو الاصل الباطن من الجسم الحاکم
 للسطح الظاهر من الحوی ان فی وجود البعد المجرود فالبعد النوع الاول فقط اعنی الامتداد القائم بالجمم قوله
 التعریف آیه یعنی تعریف البعد بالامتداد القائم بالجمم و بنفسه ما هو البعد المجرود و الاذنبه الحکما حیث قال و هو البعد
 اذا القیام انما یتصور فیہ اما تعریف البعد بالموجود الذی هو لا شیء محض کما هو مذکور بالتشکیل انما فی حد
 فیرف بالمقایسه علیہ بان تعالی البعد امتداد موجود مفرد من الجسم و فی نفسه صلیح لان شیخله الجسم
 بعده الموجود قوله و هذا یعنی علی وجود الخیر یعنی لزوم عدم الخیر انما هو عند من یقول بوجود الخیر کما هو عند الحکما
 ان تقدم و الحکما انما یرمز ان من صفات الموجود و اما عند المتشککین بقایا الجسم بانیه موجود من کثره فی الارا
 فلا یمکن استدلالم علی تنبهم فلا یرمز لیه تحقیقا و لو ارید بالتقدم هیهنا من الازل فاستحالة اریه بالمعنی عدم کما
 الارلیه غیر متناهیة قال فاضل الخشی و لعل الشیخ اراد بتقدم الخیر اریه و هذا ایضا محال فیه تعالی و لیه
 یرمز فی موضع تعریفه بالاشارة و الحسیه و ان کان المراد هیا و ان یرمز له بالواجب محتاجا الیه ذکا

اثباتية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم انتقص الحدث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم
 السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدث بجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ
 يلزم تعدد الواجب قد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء يدبر على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات
 الكمال لا يكون اجبا لان الواجب معدن كل كمال مسعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون مكنا وكل
 ممكن حادث وقد عرفت ما فيه اتقا قوله وايضا صفة الكمال ه توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات
 الكمال العلم اقاسم القدرة التامة ونحوها لا مطلق القدرة واعلم مثلا ان صفات الوجود لا الوجود الا الواجب قوله
 يريد ان هذا التصريح آه اعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان نصريح صاحب البداية في كتابه ان قوله
 بصيغة المعلوم او نصريح القوم ان قرئ على صيغة المحمول بان المماثلة انما ثبت بالاشتراك من جميع الوجود
 نيا فنقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجود فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين ليس بوجه كاشف لثبوتها
 ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجود قيامه بالمماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علمه الخلق
 بوجه من الوجود المباينة في معنى المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بما لا يوافق
 لقوله لا يماثل اعني فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والكمال انه صرح بانها انما ثبت بالاشتراك في جميع
 الوجودات قوله يدبر عليه انه يجوز آه اعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارفين حينئذ يدبر عليه
 لا نعم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم انتقص الافتقار بجواز ان يكون لبعض الاشياء ما يستحيل خلق العلم به لعدم كونه
 قابلا لكذاات الواجب مثلا عند من يقول انه لا يعلم ذاته لان العلم سببه المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
 لا تخلق بالمتنوعات احدم كونها قابلة لها ولا يلزم انتقص الافتقار باخرنا ما ندفع ما قاله الفاضل الجليل سيد علي
 المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب ان جميع
 الموجودات صادرة عنه لطريق الاختيار والاسما وبالاختيار يستدعي العلم السابق بالنصرة فلا نقص في ما ذكره
 اورد ما لمحتش لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها
 القدرة اعني امکانات دون الواجب منه او لوجوه الشيء في عبارة المتن على ما يحل ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ذكرها
 كما لا يخفى لكن لا يصلح الادعاء في هذه القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى به لانه غير اخل في الممكن ليس مما يصح تعلق العلم به
 وما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن ادعاء انتقص بالنسبة الى العلم ان محل الشيء على الموجود او الممكن لان
 دائرة العلم اوسع مما ذكره المتن لا يمنع ويستلزم ان يكون المتنات متعلق القدرة ايضا ان اريد به ما يصح ان يعلم

قوله لا یعلم التجزئات یعنی انه تعالى لا یعلم التجزئات المادیة سواء كانت متغیرة او لا کما لا جرم الفلکیة علی انشکاکها
من حیث انها تجزئات مانعة من فرغ الاشتراک بین کثیرین لان ادراکها علی الوجه المذکور لا یکن الا
بالآلة الجبائیة واما تناقضه عن ذلک بل علیها من حیث هی کلیات غیر مانعة عن الشکره علی ما هو شأن
کل یحصل بطریق العقل بذلک اما یعلم البعیم بان فی ساعه که اخسوف فاعلم قد یعلم یخسوف و یخسر لا علی الوجه
التجزئی لان ما علم لا ینبع العقل لحدود تصور عن علمه علی خسوفات متعددة وان کان فی النجاشی لا یصدقه
الا علی ذلک یخسوف بل لا بد فی ذلک من المشاهدة والاحساس هو انما یحصل ذلک بعد ذلک یخسوف و هذا
العقل یتفرق قومه و بعده فحاصل فی سبب الفلاسفة ان السید یعلم الاشیاء كلها بطریق العقل لا بطریق
التخیل الاحساس یفقدان الآلة فلا یزید عن علمه کما یشکل فی الزمره فی الارض ولا فی السماء لکن لما کان علم
کما بطریق العقل لم یکن ذلک مانعا عن وقوع الشکره ولا یزید من ذلک ان لا یکن بعض الاشیاء معلوما له
عن ذلک بل ما ذکره علی وجه الاحساس التخیل بذکره کما علی وجه العقل فالاختلاف فی طریق الادراک لاسیما
المذکور فیها ما افاده العلامة الذی فی تصانیفه والیه اشار الحق الطوفانی شرح الاشارات والمشهور
منهم انه لا یعلم التجزئات المتغیرة من حیث انها تجزئات بل علی الوجه الکلی اما التجزئات المتغیرة فیهما
من حیث انها تجزئات و وجهه لبعض الافاضل بان معناه انه لا یعلم الجبائیة المتغیرة
بخصوصیة تغیرها بحسب الارزمنة بانها واقعة الآن او غدا او مس فلو انه لو کان عالما کذلک فاما ان تغیر العلم بتغیر
المعلوم فلو لم تغیر فانه کما من صفة الی صفة وان لم تغیر لم یزید بل علیها بحیث لا یدخل الزمان بحسب الایمان
الثبوت و هذا العلم یکن ستمرا لا تغیر اصلا کما یعلم بالکلیات وتوضیحه انه کما لما لم یکن مکانیا کان نسبة
الی جمیع الالکنة علی السواء فلیس بالقیاس الیه قریب وبعید ومتوسط کذلک لما لم یکن زمانیا کان نسبة
جمیع الارزمنة علی السواء فلیس بالقیاس الیه بعضها ماضیا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا و کذا الامور الواقعة فی
الزمان فالوجودات من الازل الی الابد معلومة له کل فی وقته و لیس علیها کان و کان و سیکون بل هو دائماً
حاضر و عنده فی اوقاتها لا تغیر اصلا فعلى ذلک یکن قولهم انه لا یعلم التجزئات راجحاً علی ما یسبب انما یکن
الامام ان اللائق بالعلوم انه لا یعلم التجزئات المادیة سواء كانت متغیرة او لا لما یزید فی الاول من تغیر العلم
وفی الثاني من الانتقار الی الآلة الجبائیة و بالجملة لیس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه کما محیط بطبیائع
التجزئات احکامها و من خصوصیاتها و احوالها من خلاصة الکلام الملتقطه من فرائد علماء الکلام قوله انما لا یسبب

منه بعد تغیر فی علمه

بیس فی علمه

هو القدرة آه یعنی ان القدرة معینین احدی صحت الفعل و الترك ای یصح منه الایجاد و تركه لم یصح منها
لازمه لانه یحتمل لا تفکاک عنه والی ندر ذنب الملیون یومئذ لا یجاب و ثانیاً ان شاء فعل
ان لم یثلم فعلی هذا المعنی متفق علیه بین الفرعین و ان حکماً و ذنباً الی ان مشیة الفعل ان شاء یومئذ
لازمه لذاته کما یروم العلم و سایر الصفات الکمالیة زعمنا ان ترک نقض یحتمل تفکاک عنه فمقدم الشرطیة
الاولی واجب مقدم الثانیة متمنع الصدق و کما الشرطیتین جمادقان فی حقه تعان و صدق الشرطیة
لا یستلزم صدق طرفین و لایافی کذا بما و ذنباً المعنی لایافی الایجاب فان و ام الفعل امتناع الترك لیس فی
لایافی الاختیار بنسبته الی ذاتها کما ان العاقل اودم عاقلان فیض صینیة کما قرب ابره من عینیة قصد غیره
من غیر تخلف مع انه یفعل باختياره و امتناع ترک الاغراض بسبب کونه عالماً بضر الترك لایافی الاختیار
فما ظنک بمن یمکن علمه عیناً انه قوله متفق علیه بین الفرعین قد یقال کون القدرة بهذا المعنی
محل بحث لآن مشیة الله تعالی عندهم عبارة عن علمه تعالی بالاشیاء علی النظام الاکمل علی ما صرح فی شرح المکاشفة
فی بحث ارادة الواجب تعالی معنی قوله ان شاء فعل و ان لم یثلم لم یفعل ان علم فعل و ان لم یعلم لم یفعل
ولما کان العلم لازماً لذاته تعالی کان طرف الفعل لازماً لذاته و بذل معنی ان مقدم الشرطیة الاوکیة لازم له عند
المستلزمین عبارة عن المقصد معنی ان شاء فعل و ان لم یثلم لم یفعل ان قصد فعل و ان لم یقصد لم یفعل و لما لم یکن
القصد لازماً لذاته لم یکن شی من الطرفين لازماً لذاته و بذل معنی عدم لزوم الشرطیة الاوکیة فلا یكون الاتفاق بین الطرفين
الافی اللفظ قوله هذا انما یدل علی زیادة آه یعنی ان قول المشتق لیس الی المقصود احدى الذی هو من جملة انشباب و
والاعتبارات کالعالمیة و القادریة مثلاً و صدق المشتق انما یدل علی زیادة ذلك المقصود احدى و لا کلام فی زیادة
على ذات الواجب انما الکلام النزاع فی زیادة حقيقة ذلك المقصود و ما یصدق هو علیه على ذاته یعنی انه کما ان
حقاً انشباب الاشیاء لیس لیس و ذواتنا بل یحتاج الی منفعة زائدة هی العلم فعل فی حق الواجب بلک ام ذاته تعالی کانت
و کما انکشاف و یرتب علی ذاته لبحث ما یرتب علی صفة العلم فینا و کذا الحال فی سایر الصفات لا شک فی ثبوت
لا یدل علی ذلك فمثلاً الوجود عدم الفرق بین مفهوم الشی و حقيقة قوله ان اراد اقتضای ثبوت الی یعنی ان اراد ان یثبت
المشتق لشی یقتضی ثبوت ما خذ الاشتقاق له انه یقتضی ثبوت الماخذ فی نفسه فی الخارج حتی یثبت کما یقتضی
موجودة فلازم ذلك فان انشباب ذاته تعالی بالواجب و الموجود لا یقتضی وجود الواجب و الموجود الذین کما یقتضی
فی الخارج لانما امران اختیاران علی ما یقتضی ان اراد ان یقتضی ثبوت الماخذ لوصوفه سبباً ان صدق

معنی المشتق

معنی المشتق

الوجود بالوجود

الاشق يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بما خذ الاشتقاق مستلزم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات
بحراز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز ان تصاف الاشياء بالامور الاعتبارية الخارج اجاب عنه
بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان الشيء الذي دل على زيادته كملك لا ينافي قائم بذاته
كما زعم المعتزلة من ان متكلم كلام هو قائم بغيره واثبوت في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسود
والبياض مما علم ثبوت ما خذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون بعض
مضيفا بذاته بحكم المقدمة السابقة بالضرورة ثبوت في نفسه فلما ان تصاف بحسب البسوة يدل على ثبوت السوداء
الخارج اذا لم يوجد الربط في الامور العينية فيجوز الوجود والشيء فكذا الحال فيما نحن فيه استنتج منه ان كون الشيء
من الامور العينية غير مسلم عند بعضهم قيل ان الرقبة المذكورة في كلام الحشوي قبيح اذ كلام الشارح نص في ان
لا يمكن الاول صلا فيه انه انما يتم لو كان الصغير المحرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون اجابة
وان يكون اجبا الى الاشق فيحمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرغوا من بيان حقيقة
ذلك اثبات كون الصفات موجودة قبله لعل ادهم آية يعني لعل المراد المعتزلة من تركهم عالم لا علم له لعل العلم حقيقة
به ان ساقه تعلق بخصوص من العالم والمعلوم باختيار الاشياء وكشف هذه الامور مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا
اسود لا سود لمحيضه يكون راجعا الى ذهب اليه جمهو المتكلمين من التعلق بخصوص ما يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله
قلت يا ابا عبد الله يعني يا ابا عبد الله ان يكون المراد بالاشياء العالمية لذاته متغايرة فانه ليست صفة حقيقة ايضا عند بعضهم
مخصوصة بما يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عند بعضهم نفس تعلق الذات بالمع
فلا يقتضي العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فلو علم
بغير العلم راسا وبجديده نفس الذات وتبين لذاته تعلقا بالمعلومات السيمونة العالمية فاعلم ان المراد بالعالمية
هنا على ما قلناه من المواقف وصرح به الحشوي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والاكشاف التي ليس بها
المعتزلة العالمية هو التعلق من العالم بالمعلوم ولم يذكر احد اذ لو اكره لزم عندنا انكار كونه عالما وبالعالمية
التي هي حال نقدا بشتها هو ما شتم من المعتزلة وانما ابا عبد الله من الاشاعرة وقال ناصفة لذات الواجب ليست
موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بزاوية ههنا اذ ليست بزاوية بل ذاتها
ولم يثبتها احد سواها وبما ذكرنا من ان العالم عالما قال في الحشوي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين العينية فانظر
فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية مالم يعمد كذا لان العالمية القياسية صفة حقيقية له فلو كان المراد من العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

لا علم له نفى كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه تخصيص العلم بالنفس بعد ان يكون له علم
و بها تساوية الاقسام في ذلك تامل فخذ اصفا و مع ما ذكر قوله و كذا قولهم عالم بالذات معنى باي او كقولهم
عالم بالذات و ظاهر قولهم علمه عين ذاته و عالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته و العالمية التي هي تعلق بخصوص
زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس له حقيقة زائدة على ذاته فمسل في الخارج و العالمية ايضا كذلك
فلا وجه جعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته و العالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة فمسل انهم يقولون العلم مطلقا
و يجعلون العالمية معللة بذاته تعا قوله فيه تامل آه أي في دلالة صدق الوجود المتضمن لوجود صفة العلم
في سبب الاكتشاف و التميز تامل في الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلهما متصف بالاضافة
هي الاكتشاف و هي التي يسمى بها القدرة العالمية على تصاف فاعلهما بصفة اخرى التي هي سبب التكميل لاضافة
فلا و لا قال حسنا المواقف انه لا حجة على ثبوت احراز الاضافة التي بها يصير عالم عالما و المعلوم معلوما قال
المحقق انه في شرح العقائد العنصرية يعلم ان سبب زائدة الصفات و عدم زيادتها نسبت من الاصول
يتعلق بها كغير احد الطرفين قد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عند ان زيادة الصفات و عدمها
اشياءها لا يدرك الاكتشاف و من سببها في غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب نظره في الفكر
و لا يرى باسما في اعتقاده احد طرفي النفي و الاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا أي للقائلين بصفته الصفات
ان يقولوا اتحاد المفهومين كمنهوم العلم و القدرة مثلا محال هو ليس ملازم اذ لا نقول بان كونه قار عين كونه
عالم بل نقول ان بالصدق عليه القدرة اعني ذات الواجب كما يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين
ليس محال اذ يجوز صدق الصفات المتعارفة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان سبب
عليه العلم و كذا سائر الصفات في ذاته تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم متناظرا
فانه غير قائم بذاته لكونه مغايرة لثباته و يجوز ان يكون العلم قار عينها قائم بذاته و بعضها غير بان يكون مغايرة لثباته
قد اقتصرت على الاول في بيان نفى المتعارفة بين الذات و الصفات حيث يقال لا هو لا غير و لم يقل لا متعارفة
كمن اشار يعني اشار الى الصفات القديمة بمعنى المتعارفة بينها الى ان القدرة فرع المتعارفة او كان
فرع المتعارفة علم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بعد الصفات القديمة ايضا و ليست متعارفة بعضها ببعض
كما انها ليست متعارفة لذات و انفس المحشى قال اشار الى شار قوله فلا يلزم كثر القدر و هو جمل الجواب كلامه
فلا يلزم كثر القدر و علمه على قول المتلحرج مما لا يستلزم له قوله لان لغز من لا يعلو عطف قوله لان الجواب انما كان

اشار لان المقصود الاصيل بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا يدخل قوله لا هو في الجواب بل تميم هو نفي العبارة قوله
 ولك ان تحمل كلام المصنف آه يعني ان الشارح حمل كلام المصنف على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا اكثر القديما فهو عليه
 الاحتمال من الذي ذكره بقوله تعالى ان ينج نوقف التعدد على تعارض ذلك ان تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم خبر
 وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لان التناهي تعدد القديما والتمتياز واثبات
 فيكون عين ما ذكر الشارح بقوله والا وان يقال استحيل آه لا يرد السؤال الذي ذكره بقوله تعالى ان ينج نوقف
 السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان تقديم علم من
 الواجب لصدقه على صفات الواجب لا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح في هذا المقام جوابا
 عن المعارضة فانه من قوله وانما حمل الشارح آه اى انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم
 الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والا لى دون ان يقول اصوليا شاره
 الى ما ذكره المحشى قوله وان يلزم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم
 كفر لان لزوم الشئ مع العلم بالتزام قوله ولذا قال في المواقف آه فان تقيده بقوله ولا يعلم يدل بالمفهوم
 المخالف على انه ان علم بكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلي لبيدييات هذا انما يتم بقوله
 بالانتقال بمعنى التحقيق واما لو قالوا بالاشراق وتعلق على النقل عن بعض النصارى فلا فائدة في تكفيرهم ذكره
 بقوله على ان قوله تعالى وما من الا اله الا الله واحد يعني انهم انما كفروا بالاثبات الالهة الثلاثة لا باسم اثبتوا تعدد الالهة
 اثباتهم الالهة الثلاثة انهم واثبتوا الثلاثة في المرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح ونجحت حذف الاستدلال
 التحصيل لانهم يثبتون جوب الوجود لكل من الالهة وكيف وقد صرح في البيات المواقف انه لا مخالف في سلسلة
 توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اى النصارى فاذا ذكره المحشى كانوا يقولون بالهذوات ثلثة محال
 اذ لا اشتراك في الا لوهية يعني استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذواتا مع انه لا حاجة اليه فيقول بتعدد
 العبادة كما كان في تكفيرهم فالصواب كبر ذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المسلمون قول النصارى بالثلاثة
 باسم يقولون يا قوم الاله هو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب على ما في تفسير
 الشئ كلامه يعني الجواب بالذات كقولهم وجوابه على هذا التفسير اما لو فسر قول النصارى ان الالهة ثلثة بان الالهة
 الالهة الثلاثة السبع المريم وليشهد له قوله تعالى انت قلت فلان اتخذوني واهي البين من ان في خبره كغيره من الالهة
 عليه يقولون بذوات ثلثة قوله ايضا ترتيب آه يعني ان ترتيب الحكم على الشئ يدل على ان يتعدا لاشتقاق عليه ذلك الحكم

والله اعلم
بما فيه الغافل

مركبة من حركات سبعة كانت مرتبة مثل العشرة عشر حركات الاثنان لا ستة واربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير
ذلك لا يمكن تصور العشرة كمنه مع العنق من هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من حركاتها من غير
بخصوصيات الاعداد والمندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان كسب العشرة من
والثانية ليس بولي من كسبها من الثلاثة وسبعة فان كسبت عن بعضها الزم الترجيح بلا مرجح وان كسبت عن الكل لم
استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كان تقويها فيستغنى عما عداها بايجاب بعض الفضل بان المراد بان
الموجود في حكم الخبر في عدم الانعكاس لكنه عبر عنه بالجزء بالغة وترويحاً وهو من قبيل اجزاء الكلام على متناهية العرف قوله
وقد سجد ايضاً بان القديم آه يعني نسخ للملازمة اي لا يتم لزوم تعدد القدام لان القديم اذ في قائم نفسه غير محتاج
الى شيء والصفات غير قائمة بذاتها لا تحتاج الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت ارضية والمراد بالارضية
وجوده وان المعنى الاعم عني بالابتداء لا صلاح قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي لو سلم ان القديم بالابتداء
وجوده سواء كان قائماً بنفسه ولا فلا يتم استحالة فان التحيل تعدد القدام بالقديم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى
غير الاستلزام تعدد الواجب بالذات وهو منافي للتوحيد ون القدام المطلقة شاملة للقديم لذاتي وانما
المفسر لا يكون سبوقاً بعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق تريب الشكليات
القول بالقديم الكثرة والذاتي من مخترعات الفلاسفة المتضرع على كونه تلخيصاً بالذات قوله قد سبق ما فهمت
سبق في الشرح ان القول بإمكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه يسبق ما بعده ولا يخفى عليك
ان القول بجواز هذه الكلية هو من القول بعدم إمكانها لا يستلزم تعدد الواجب اية بخلاف انتقاس
بمكان الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن سبوقاً بالصدق الاختيار من حوادث وفي عبارة اشاع
بذلك حيث قال لا استحالة في قدم الممكن آه قوله بقديم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ارضية يتناول جميع
ما شاء الله بها من حيث انها حدث والارادة حادثة متباعدة بعد المراد كما في شرح المقاصد قوله وفيه بقدره
التكلم قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حادثة قائم بذات الله تعالى انه قول الله لا كلامه تعالى انما
كلامه قدرته على التكلم هو قديم قوله حادث غير حادث وفروا بينهما بان كل ما ابتداء ان كان قابلاً بابتداء فهو حادث
بالقدرة غير حادث وان كان سابقاً للذات فهو حادث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتكلم
المذكور آه اي المذكور بقوله وصعوبة هذا المقام هي بالكرامية الى نفق قدم الصفات غير خط او لو كان في ما يعلم الى نفق قدم
صعوبة المقام لوجب الصفات عطلقاً لان لصوتية في اثبات بعض الضاياق فعلم ان نصيب قدمها ليس بصعوبة

بالحال

هذا المقام بل ما خرو للفضل المحشوي الجلي في تصحيح التفسير كلام لا يبر بسماعه الا ان الكرمية قوله قالوا ان
 بينوا صحة التفسير المذكور بان ما خرو من العرف واللغة لا يكاد اذ اقلت ما في الدار غير زيد فصدقته صدقت اذ لم يكن
 فيها شخص آخر مع انه ازاد اذ قدرة فلو كان الجبر غير الكل الصفة في الموصوف لكانت كذا باوصاف الجوانب
 المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزام ان لا يغير زيد ثوبه واستغنى الدار هو ما ملأ قوله
 سواء كان بحسب لوجود آه اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود واحد با آه بقوله اي يمكن لانفكا
 بينها يعني انما ضرورة اشارة الى بيان مكان الانفكاك بينها اعم من ان يكون بحسب لوجود بان يتصور وجود واحد
 مع عدم الاخر وبحسب بغير بان يتصور وجودها في حين لم يختر الاخر في لاي ايوهمه قوله يتصور وجود واحد بان مع عدم
 من اختصاص المكان لانفكاك بحسب لوجود قوله فلا يرد النقص آه لانه وان لم يكن لانفكاك بينها بحسب لاي
 لكونها قديمين اعدم نياني التقدم على ما لم يكن يمكن لانفكاك بينها بحسب لاي ضرورة انها لو وجدانها في زمان
 قال بعض الفضلاء بهذا النقص انما يرد لو اريد بالامكان لا المكان الواقع في الزمان اذا التقدم نياني الامكان
 الواقع في الزمان انتفى كلامه قول لو اريد بالامكان لا المكان الذي لزم ان يكون الصفات غير الذات لا
 يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذي لا يكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان لا الذات
 من الجانبيين لزم التعاريف بين الصفات بعضها مع بعض للمكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب لاي
 مع قطع النظر عن اعلية قوله لكن سيد الاله ان المفروض ان وكذا البحر وان المفروض ان كالمقول انفس الحق
 اثبتا الفلاسفة لانه لا يمكن لانفكاك بينها في الوجود لكونها قديمين ولا في الاخر لعدم تغيرها قوله فليسا بل
 اتا على ان المراد بالانفكاك لانفكاك بحسب لوجود واليقين ان المذكور منه فحان لعدم حقيقة ما مادة اثبت
 يجب ان تكون حقيقة لان التام في مدعي لا بد له من اثبات مادة النقص لا كيفية مجرد الفرض ما قاله الفلاسفة
 من ان النقص انما يرد بالمكن لا بالمتحقق لا شك ان مادة متحقق فلا يرد النقص بالامكان بل هو متحقق بخلافه
 القديمين فانما يمكن ان نظر الى اثباتها قديمين لانه على تقدير تسليم كفاية مكان دة انفس لافوق الاثبات
 في ان وجود كل منهما متحقق بالنظر الى دليل عند التام يمكن بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عما سواها كما لا يخفى قوله
 كان عدم الانفكاك آه اي ان اشك ان كان بعد بيان ان استغنى لا تعارض الا واجب عليه بان عدم الانفكاك بينها
 بحسب بغير كما بين عدم الانفكاك بحسب هو بعميم البيان لا اية تركه لان عدم الانفكاك بينها بحسب بغير كان من غير
 كونها متغيرين قوله الا فخر آه اي ان لم يكن مع التعرض لكونه غير متغير وعدم الانفكاك بحسب لوجوده كاف لانفكاكها

اقسام الصفات
عند الأصول

التعديين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان محذور عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقص المذكور غير اذ لو كان
الشيء الشايع به قوله فانهم قالوا قال لا بد من ذلك شيخ الاشعري عامة لاحباب ان الصفات منها ما هي
الموصوف كالوجود ومنها ما هي غير و هي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خافيا
ورازقا ومنها ما لا عين لا غير و هي ما يتبع انفكاكه عنه بوجه من الوجود كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
الصفات انفسية مدتها على ان المتعارين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجود وعلى هذا فنشكك بصفات
انفسانية لما اتفق انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخر او غير ذلك في شرح الموصوف
وباذكرنا طهر تلك ان ما قال ان فعل الحشيش الطاهر انهم لم يقولوا بالمغايرة الصفات المحدثه لموصوفها كلاما لم يسمع به
وبهذا يظهر انه من عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثه ظهر ان يستدل لهم السابق اثنى انه يقال في اللغة
والعرف ما في الذا غير زبد مع انه ازديا وقدرة ليس صحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثه ايضا لا تغاير الموصوف
او قد اتصف زيد بالصفات المحدثه من القدرة والعلم والحيوة والمشيئة وغير ما مع صدق ذلك لكلام قوله
قد عرفت ان المراد به يعني قد عرفت في المشيئة السابقة ان تفسير الشايع قوله ويمكن ان لا يقدروا على وجود
احدهما مع عدم الاخر بقوله اي يمكن الانفكاك للاشارة الى التسميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه لانفكاك
الوجود وقول المراد امكن الانفكاك من الجانبيين لانقص ما بعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفيك الصانع
عن العالم في الوجود او يمكن وجوده مع عدم العالم وينفيك لعالم عن الصانع في الخير فان العالم متخير في خيرة و
الصانع متخير في خيرة لا محالة الخيرة على ذلك لا يرد الاشكال بعرض مع المحل ان ينفيك المحل عن بعرض في الوجود
بعيد العرض مع تباين المحل وينفيك بعرض عن المحل في الخير فان خيرة العرض بلو المحل وخيرة المحل مكانه فاما قاله ان الصانع يملك
ان ينقص بعرض مع المحل باق ليس من شأنه فله التدبير قال بعض الفضلاء في هذا الجواب ان الاستقيم على ما هو مقرر
محقق عندهم من ان كلمة او التعريف للتقسيم من الترتيب حاصلة ان المراد بان متساوين المحدثه وحدها وشمها اخر صفة
فالسعي حينئذ ان متساوين المتساوين جدا يمكن الانفكاك بينهما من الجانبيين في الوجود وشمها ما يمكن الانفكاك بينهما من
الجانبيين في الخيرة والاشكال على ما ارتضاه قولنا ان المراد ان التسميم مستفاد من كلمة او وليس كذلك وهو غير مذكور في تعريف
المشايخ بل هو مستفاد من كلفظ الانفكاك في التعريف غير مفيد بعيد في الوجود او الخيرة حيث قال يمكن الانفكاك
بينهما فالحق ان يكون الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره الحشيش اذا اخذ
كلمة او في التعريف كما قال الصنم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخيرة لا يمكن التسميم عند الأصول

او لتقسيم لا تقدر يد تامل قوله نعم يد الاشكال آه اى يد الاشكال بالعلم مع الصانع لو اردنا لا نقول ان
 على من قال الخيران ما يمكن انفسا كما في عدم اولى حيز لعدم امكان انفسا كالصانع عن العالم انعدم
 الاستحالة عند تعدد لاني انجز ايضا لا تنوع تحيرة وان كان يمكن انفسا كما العالم في انجز لعدم جميعا قوله ان
 لعدم اود آه يعنى لعل مرادهم بجزا لا انفسا كجوان ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بجزءه وان لا يكون
 مستقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات معايرة للذات لا تنوع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعاود لا
 بعضها مع بعض لعدم جوان ان لا يكون بعضها قائما بجزء البعض الآخر ولا انجز بالنسبة الى الكل لا تنوع ان لا يكون
 الكل مستقوما به ولا يتفق بالعلم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بجزءه ولا تقسم به لا تنوع
 يكون الصانع محلا للعالم او محلا لجزءه او جزءا شى وكذا لا يرد انفسا بعون النسبة الى الكل لانه يجوز ان يقوم
 البعض بالكل بان نعدم مع بقا محله فيكون غير من قوله قلت مثله آه حاصلا ان لفظ امكان الانفسا ك
 لا يدل على المعنى المذكور بل على الاتفسير تخصيص ما خود من خارج لا خارج مواد انفسا فلهذا يجوز تخصيص كل تعريف
 بعموم وتعميم كل تعريف اخلاصا بل تخصيص المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد آه اى مع كونه مالا لا
 اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه الشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جوان ان لا يكون محله
 مستقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بجزءها مع كونه معايرة له بالاتفاق
 وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان الاعراض
 لا يبقى زمانين قيل في توجيه قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بجزءه مع انه غير محله
 بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحقق ان
 انفسا لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لم ان يقولوا ان الشخص الاعراض اللازمة لا تكون منعاه للشخص
 لهما قوله يرد عليه نعم صرحوا بان الكلام آه ليعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم
 المعايرة انما هو في الصفات اللازمة على صرح به فيما سبق من نقل التبدل في التقديمية على صرح به الشارح وهذا
 الاضراب انما هو باعتبار كون التقديمية اخلاصا من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق مثلا وان خرقا
 لا لازم سو صفات الواجب على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لا توجد ما تنفع انفسا كما علم هذا
 قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحديثة وليس على ما هو المشهور من ان كل صفة لا تتغير
 الموصوف كالتجديد الكلى انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات التقديمية

حيث قال بخلاف الصفات الحديثة فانما سبب ان يورث الاعراض من موافق لما قررناه اولها ان ذكره من عديم
 مغارة الصفات الحديثة لم ينقل عن شيخ الاشعرى وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما قرر عنده
 بحد والاخر من استحق حينئذ الانعكاس من جانب الموصوف بحسب لوجوده بجانب الصفة بحسب التحيز قوله ومروهم
 جواب سوال تقديره ان انعكاس الصفات اللاحقة بل تقديمه عن الذات يمكن بالقياس لادواتها وان منع لزوما
 وقد صاعنا الانعكاس والاعتناء بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانعكاس جوابا
 انعكاسا كحد صاعنا الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانعكاس كعنى الانعكاس الوجودي هو هنا مستفاد لان الضرر المقدم
 مانع عن وقوعه فلا يمكن مجرد الامكان بحسب ذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لم
 لا يكون الذات مغايرة للعرضي للضرورة اقول في جوابه ان المراد بالانعكاس كما عرفت اعم سواء كان بحسب لوجوده او بحسب
 فافهم الحق كلامه يعني ان العرضي للضرورة لا يلزم مغايرة للحل للتحقق الانعكاس بينهما من جانب واحد بخلاف ان خير المحل مغايرة
 العرضي كما لا يخفى قوله لان الكليتين آية بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرضي والحل بخبرين يعني ان الكلام
 في الغيبيات لا يكونان لا موجودين فمذهبة قرينة على ان المراد العرضي والحل بخبرين لان الكليتين موجودين
 في الخارج قوله وعدم تصور هذا العرضي آية لان العرضي بخبري من جملة شخصيات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من
 كونه خبريا بدون محله قوله وبه يظهر اسي بان اعتبار صف الاضافة ليلزم ان لا يكون بين بعلة والمعلول
 تغاير يظهر حلل ذكره بقوله والعالم قد تصور آية لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا محال لا بد من
 تصور احد المتشاكلين من دون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن صف الاضافة غير مستبعد كونه
 مغايرا للصانع لان صف الاضافة مبستر على ما عرفت به بسائل اقول بجواب عن المنقش بالعالم مع الصانع على تقدير
 ارادة صحة الانعكاس من الجانبين فتم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم لاحد ولا يخفى انه على ذلك التقدير
 لا بد منقش بالخروج الكل الصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانعكاس من احد الجانبين فاعتبار صف الاضافة
 جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة المشايخ حيث عبر عن الجواب انما بقوله بخلاف الجورج انكل حقيقة
 عن ارادته خصوصاً وموتمة بانه تمته الجواب السابق يدل على ما قلنا قولنا شارح الجواب لو اعتبر صف الاضافة حيث
 عما قبله فان قبله والجواب الاول قوله ولو لم يكن الجواب انما المشار اليه بقوله بخلاف الجورج انكل وما ذكره علمت
 من اعتبار الاضافة خلل في قولنا شارح والعالم قد تصور موجودا ثم يطلب لانه جوابا يقلل من اعتبار الاضافة
 مماثل لال انحل المحشى انت خير ما نرى صف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضنا تقديره بقتل

انه مشاع بالغير
هنا في الامكان الذاتي

العرضي
مغايرة للحل

العرضي الثاني

اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبني على ان تقوم للعالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والحلولية
فان العلية والحلولية غير شرط بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل الجزو العلية والحلولية وكذا ذلك فان
وصف الاضافة محقق لا يشك في مكانه ابطال الشارح هناك مبني على اعتبار وصف الاضافة بالفضل لا على قطع النظر عنه
فلا اشكال في كلامه قول كثير ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان بوجوده جزو مخفا كونه جزا فوصف الاضافة
فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير مبني قوله لكن يدعيه ان محروا القارة الحبيب غدا ان
ما هو المعلوم من عبارة الشارح ان القارة يجب المعلوم شرط لا فائدة الحمل لا يفيد بونه لانه كانت فيه يمكن ان يقال
مع القارة في المعلوم ان يكون مفهوم الحمل اذ ازيد اعلى القيم من الموصوع فالنقص بالمثل المذكور غير واراد يكون
مفهوم الحمل جزو من مفهوم الموصوع اذ العلم ان تفسير الحمل لا اتحاد في الهوية والقارة في المعلوم لا يصح
العدديات في مثل شرط الحمل لا اتحادا اما بمعنى ان احدى قاعدات واحدة والتحقيق باذكري حاشي شرح التوجيه
ان الحمل في الذاتيات هو لا اتحاد في العرضيات هو لا اتحاد كذا قيل قوله بل ان انانية والتحقق فضل وقع في عا
نسخ الحاشي بدل ان انانية فعلى ما ذكره فضل البناء لمجته ومنها حينئذ التحققت فالحل اذ لا فائدة فيه يؤيده
انقص عنه من تمثيل ان انانية حيث قال كفا في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما ينبغي الاستئذان في قوله
الاسم ثم كلامه في بعض النسخ بدل ان انانية باللام المتصلة مع النون قوله فضل بالبصاء المصلحة منها التحققت في سبب
فضل لا معان النون في بعض النسخ التحققت نخل قوله فلا يكون عطفاه مثل ان يقال ان معطوف على قوله نصارى
او انه لو كان الواحد غير يلزم ان يكون الواحد غير نفسه ان يكون العشرة بدون معطوف على ضمير كان في
في بعض النسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المكان كون العشرة بدون وكل ذلك نصف وكلف نقل عنه بقدر ان
لزم ان يكون العشرة بدون وعلى ان يكون معطوفا على قوله نصارى على تقدير ان انانية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة حينئذ
لا بد ان ينقص باللازم لانه لا يصدق عليه انه من المعلوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون من المعلوم لكن
لا يصدق عليه انه من المعلوم فلا بد ان ينقص على الدليل قوله ويستفيض الضيا اى مع كونه محتاجا الى التكلف في نقصان اللازم
فان اللازم غير المعلوم عند المعتز ليس جوابا ان الدليل المذكور فيه ان يقال لو كان اللازم غير المعلوم لزم ان يكون المعلوم
انه حال يلزم ان يكون اللازم غير او يمكن ان يعزى بالنقص التفصيلي بان يقال لزم انه لو كان الواحد غير العشرة في
يكون العشرة بدون فان اللازم غير المعلوم عنهم مع انه لا يكون المعلوم بدون قوله لا يقتضى لنفسه اى العينية حتى يلزم من مائة
له مغايرة لنفسه لا يخفى عليك ان المغمورة الواحد لنفسه غير موقوف على كونها جزء من العشرة وعدم تحققها به يستلزم ان

تعلقات علوية
على زمين

فلو كان متعارفا لما يلزم مغايرة لنفسه بل يتم لجواب ان ليس العشرة متعارفة سواء كانت لنفسه ولا لغيره
يقال انه من العشرة وبسبب لا تكون بدونه فلا تكون العشرة متعارفة فلو كان الواحد متعارفا لما يلزم مغايرة لنفسه لان
المتعارف للشيء لما ليس غيره اذ لو كان منه يلزم التصاف بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان
يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالحجة مغايرة آه فلا
يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يزدلده مغايرتها لنفسها قوله فان للعلم تعلقات آه حاصله ان تعلقات
علمية تتألف على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدة بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من
الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها تجد دأى من غير ان يكون مقيدة بالزمان
بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على امر حقيقة هذه التعلقات قدسية غير تناسلية بالفعل
ضرورة عدم تناسلها متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب
وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها تجدوات في زمان حال الاستقبال هذه التعلقات حادثة
تناسلية بالفعل ضرورة حداث متعلقاتها وتناسلها سواء كانت مجمعة ومتعاقبة في الوجود لان كل ما يوجد متناه
ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان تبدلها بتبدل ذات اللاحق من صفة الى صفة محلي ما دامت الصفة
لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور ذاتية ولا صفة في ذاتها ما عليه المجموع وجودا
يعين المحققين ان علمه تتألف بالمتجددات بانها وجدت العلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات
حادثة لعلمه تتألف بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان شيء سيدخل الارض فحصل العلم بهذا الشيء
انه دخل لدار الان اذ كان علمه غير مترا بفعلة منزلية له انما يحتاج احدا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل لان بطور
الفعلة عن الاول البار تعالى يتنوع العقلة عليه فيكون علمه بانه وجد بمن علمه بانه سيوجد وانما قال تناسلية بالفعل
لان تلكا تعلقات غير تناسلية بالقوة بسبب انه لا تنسب الى حد لا يتجاوز فوه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير
تناسلية بهذا المعنى على ما في تحقيق ان مقدرات اسد تتألف غير تناسلية وبما قرنا اندفع ما قاله الفاضل المحقق من
ان المتجددات سواء اتخذت باعتبار انها سيجد او باعتبار انها وجدت الان وقبل تناسلية به بان تطبيق فيكون
تعلقات العلم بذلك ايضا تناسلية سواء كانت اتلية او متجددة اذ ليس من قوله للعلم تعلقات قدسية غير
تناسلية بالفعل منسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير تناسلية بالنسبة الى كل واحد من
الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكره من ان تعلقاتها غير تناسلية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمقدورات ولا شك ان مجموع الازديات والمقدورات غير متناهية كما لا يخفى قوله بحيلها ممكن الوجود بل
القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي صدور من الفاعل بمعنى انها صفة بايكون التاثير والايادة
الفاعل للمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استوار الطرفين بالنسبة
ذاته امر ممكن للممكن بعين القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن في ذلك ليس بمقدور لانه ممكن او واجب فواجب ان يكون
اثر القدرة ومحصل الكلام ان التكوين فترة افرقتين منهم من اثبت التكوين صفة متغيرة للقدرة والارادة
ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صفة التاثير والايادة
الفاعل التكوين صفة من شأنها الايادة بالفعل بمعنى ان الممكن انما تعلق القدرة به في الازل ومصحح
عنه اذا ترجع يتعلق الارادة احدها بغيره يتعلق التكوين باياديه فوجد فعلية في العلاقات القدرة كلها قديمة
غير متناهية بالفعل لان الكمالات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية وانما فون التكوين قالوا ان القدرة
صفة من شأنها الايادة والاصح صدورها لازم لامكانها الذي لانه اذا كان الطرفان مستويين سلم كل منهما
اثر الفاعل فلا يحتاج صفة الصدور الى المحض انما يحتاج صدور واحد بها بغيره من الفاعل الى المحض وهو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هو لا افرقتين فاقول بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل باياديه والقدرة
كل الارادة اذا تعلق وجب المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدث
الكمالات الى ما اخر فندم يكون مقدورات الصدور غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال
غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاب المقدورات بمعنى ان الارادة اذ اخرج احدها
الممكن تعلق القدرة باياديه فوجد فعلية في العلاقات القدرة حادثة بحسب توجه المقدورات فندم مقدور
متناهية بالفعل ضرورة تنافي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتمي الى احد لا يتصور قوة تعلق القدرة
كلام المحقق الا ان يقول على نهجنا في التكوين ان القدرة تعلق في احد هما كذا باليحي صدر الكمالات عن الفاعل
تلك العلاقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تنافي الكمالات وتعلق ثمان حادث بها يوجد المقدور اذ
الحادث بعد تعلق الارادة ترجع احد جانبيه وهذه العلاقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها
قوله فذكر القسبة على التراخي في الاولى حينئذ ذكر باستصلا بالقدرة قوله او على جهة الاطلاق يعني ان القوة
لقسبة على انها لا تعلق على احد كما ينبغي ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا ينبغي ان يبيح اطلاق
المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجليل ان كون الماخذ صفة صدق لا يدل على جهة الاطلاق مشتق على

سخن در بعد -

فان الامايق موقوف على الاذن الشرعي الا يري ان الاستدلال بالوجه اليد اقدم منه لئلا يمتنع علم
 صحة اختلاف استوى غير ذلك عليه عندنا قوله وبما صفتان غير العلم اي بما صفتان اذنان على الذات
 يتكشف بها السموات والمبصرات كما نكشف لها باحدى ياقين اثنتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع
 او وصول مؤدونهما زمان العلم فانما اذا علمنا علما تاما جديا بالشيء ثم البصرناه وسمعناه نجد بالبه اثنتي فرقان
 الحاليتين العلم بالبصرة ان الحاشية الثانية مشطلة على امر الاعمى العلم بها قد كلف لانه هو الاصدار قوله عند
 الانعارة والجموع من المعترلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ليس يلزم على قاعدة الاستدلال الاجسام
 من انه علم بالمحسوس بخبر ان يكون مرجعا الى صفة العلم ويكون السمع علما بالسموعات وببصر علما بالمبصرات
 وانما اثبت صفتين اذ من لان القرآن الاحاديث ملحوظ مع انه يمكن ان تصافه تعالى به فلا حاجة الى ان يولي قوله
 مردولما فيه سحر او في فاسفة الاسلام والكمي ابو الحسين البصري ما علم بالسموعات والبصرات من حيث تعلقه على احد يكون
 نسب بغيره انما الذي يكون لنا بعد استقنا نيكال ما ستين . ما مل كلام ان العلم بالنسبة الى السموعات
 والنسبة لتعلقين تنوع انزلي بها نيكشفان نكشافا تاما شيها بالاكشاف لتعلق الذي يكون لنا بعد استمال اقله
 وتعلق آخره . ثم يحصل بعد ذلك شهابا نيكشفان نكشافا جديا شيها بالاكشاف لتعلق الذي يكون لنا بعد
 استمالنا . مما ستين المذكورتين فهو باعتبار هذين لتعلقين يعنى السمع والبصر قوله فينبغي لا يرا الى العلم آه لانه
 معاريه تعلقا تاما بحيث يحد ثما قوله ومن شكك في احدى من تلك اثبات الصفتين المتغيرتين العلم بزمان
 يتوان بالذوق والشعور انما الله تعالى ضرورية ان العلم بالذوقات والشموات يكون قبل وجودها و
 الذوق والشمور الحس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات متعارفة للعلم في انة تعالى فلا تنحصر الصفتان عند السمع
 قال السيد السند قدس سره في شرح الموقف واما لم يوصف بالثبوت والذوق وليس لعدم ورود النقل بها
 قال بعض المحققين الا وان يقال لما ورد النقل بها انما ذلك عرفا انما لا يكونان بالاليتين المعروفتين وعرفنا
 بعدم اوقوف على حقيقة ما قوله عن من لا يقول بالثبوت نقل عنه وايضا لا يصح على ذهب من لا يقول بالثبوت
 بطريقه الاخرين انهم . اما قوله اعترض عليه . جملته ان الامارة التي من شأنها تخصيص عند التعلق
 ان تساوي شيئا ان التعلقين عن تعلق الفعل بالثبوت كالتحيز الى تخصيص آخره الا يلزم التبرج بلا مرجع فيستل الكلام
 الى ذلك لمخصص فيلزم المسئلة . ان لم يتبادر من شأنها التعلق بجانب واحد لانه يلزم الايجاب
 ونفي الاختيار بين صحة الفعل . انما في شبه الشيخ الا شعري ضرورية ان احد الطرفين يلزم الامارة والارادة

لازم الذات فيكون الحدان لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل ان لم يشاء لم يفعل متحققا لا يقال
 لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد المتعلقين لا تنفك تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
 ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية بالمقابلة الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك
 الخصوصية اولى بالوجوب وكان كافيا في وقوعه فلسف من وقوعه بما في وقت والعدم في وقت آخر فانه
 لم يكن اختصاصا لحد الوقتين بالوقوع بل يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح لا يكون تلك الخصوصية كانت
 بل نقول ان لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجح لانه مع وجود تلك الاولوية لا حد لظهور
 يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائهما الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية
 لا حد للطرفين يلزم ترجيح المرجح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيصا حد المقدرين لم يقوله
 صفة ترجيح احد المقدرين قالوا ان السلول بالموجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال لارادة صفة
 جواب عن الاعتراض حاصله انما يختار الشق الاول ولا يلزم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة
 من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت بصح صدر الفعل وشركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر
 فيجوز تخصيصه للسوا بل للمرجح قوله لانا نقول كلام في وجود تلك الصفة آد ينفى لانه وجود الصفة التي
 من شأنها تحت الفاعل والشيء من غير مخصص بل هو متفنع لاستدراك الحال كذا هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
 وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاد من غير مرجح اى من غير سبب ودواع كس
 ايجاد وهو ليس بحال بل هو واقع فان الحارب من البيع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من
 غير داع وباعت عليه كذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من جميع الوجوه والجلع لاذ كان
 عنده ترغيفان متساويين من جميع الوجوه انما الحال هو ترجيح احد المتساويين او وقوع احدهما من غير مرجح
 اى موقع وهو موجود غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه
 يجوز ان يكون مخصصا حد المقدرين بالوقوع في وقت معين كذا القدرة واستوائ نسبتها الى الطرفين الا ان
 انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذا المرجح الموجد هو الذات هو موجود والفرق بان يكون القدرة مرجحة
 الترجيح بلا مرجح دون الارادة بشكل على انما نقول قد صرح السيد السند في شرح المواظف في بحث الامكان ان الترجيح
 بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح بذاته لا يخلص من هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجح احد الطرفين
 محتاج الى تعلق آخر مخصص له كذا اسئلة غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يحبرى فيها برهان تطبيقي

فالتسلسل فيما ليس بحال فثبت ان قولنا تحقيقه اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجع احد المتعديين بالوقوع
لو كان علمها فلا يتخلوا اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدر او العلم بوقوعه وجوده في الخارج
وكلاهما لا يصيران محضاً اما الاول فلامه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن المتعدي والواجب فلا يكون
محضاً له هو ظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع اشئ فرع عما يقع في الحال والاستقبال فان
المعلوم هو الاصل العلم بصورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدماً عليه هو الصلح او مؤخر عنه وهو الانفعال
والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ تلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يكون عملاً
حيلاً وان كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ عايق فلا يكون عين الازالة التي كون الشئ متايق فرع بان
له وباحترناك انفع ما قيل ان يكون العلم تصوراً او تصديقاً انما يتم في العلم بخصوصه وعلم الله تعالى بصوره
اوليس المراد بالتصديق والتصديق ما هو متعين للعلم بخصوصه اعني الصورة الكاملة بدون الحكم اجمع العلم
حقيقة اشئ او العلم بوقوعه سواء كان حصولاً او حصولاً وانفع ايضا ما قيل انما لان العلم بالتصديق فرع الوقوع وانما
يكون كذلك لو كان الزمان الماضي مستترا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعاً
لوقوع بعينه تاخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالحق الذي ذكرناه اعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا التقدير كما
لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الالهام يعني هنا بحث وهو ما ذكره صاحبنا بقدر الحصول ان هذا تلاف
لما تقر عندنا من ان العلم استلزام وقوعه يجب ان يقع آمل قوله به يندفع قول الحكماء اعني بما ذكرنا من ان العلم
بالوقوع سواء كان متقدماً عليه ومتأخراً عنه انفع ما قال الحكماء ان العلم تابع لوجود الاشياء هو العلم بالاشياء
يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا بالسما والارض ومن العلم الفعلي انما يكون الوجود الخارجي مستفاداً
منه كما تصوره اولاً السر من محصله وعلمه تعالى من قبل الصلح انما يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون بها
فيجوز ان يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لان العلم ان ارادوا ان لا يكون ظلاً وحكاية عنه
ويطلب وان ارادوا ان لا يكون تابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو علم لكنه لا يصير بهذا المقدر
مرجحاً لوقوع المقدر كما لا يخفى قوله نعم يريد ان يقال ان العلم لا يلزم من عدم كون العلم
المقدر او العلم بوقوعه مرجحاً ان لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً بجزان ان يكون المرجح هو العلم بمحصله وهو
فرعاً لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل صلاً والعلم بما فيه من الصلح ظلاً وحكاية عنه وهو مظهر اجابته

العلم المتعدي

المعلوم هو الاصل والعلم صورة له

العلم بنفسه حقيقة الاشياء كعلم الله تعالى

العلم بالاشياء العلم الفعلي

يعني العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجعا لافعالها مراعاة المصلح واجبة عليه ليس لك كما بينت في محله فجز
 ان تترك ما فيه المصلحة وتفضل بالمصلحة فيه فلا يكون مخصصا لآل حتى يكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال
 قوله ان قلت يلزم آه لا يخفى ان هذا مما يرد لو فسره قوله ولا مغلوب بان لا يكون مضطرا لآل افعاله بل يكون
 افعاله هي نسق واحد اما لو فسره عدم كونه مغلوبا للطبيعة في افعاله فلا لان الجاد ومجرب الطبيعة في افعاله غير متماثل
 فيها فيجوز ان يكون معنى كونه تعالى مراديا ليس له قاسم في افعاله وليس له فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يغلبها
 فيجوز ان يكون راجعا الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على انه تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد
 لا يخفى في ان هذا موافق للفلاسفة في نفى كون الواجب مراديا في افعاله على سبيل التقدير والاختيار ثم ان قوله
 ان قلت يلزم منه ان يكون الجاد مراديا لتقريره ان هذه السلوب تتحقق في الجاد فلو كان لا يتحقق في الجاد لكان
 كافي في كونه تعالى مراديا ثم ان يكون الجاد مراديا وحيد في جواب المحشى موافق وهو ان هذه التفسير ارادة الواجب
 ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فلو كان الجاد وليس له كبره ولا ساء ولا مغلوب لا يستلزم كونه
 مراديا قال بعض الفضلاء ان مقتضى المعترض ان لا يكون كونه في هذه السلوب اطلاق المراد على الواجب بصح اطلاقه
 على الجاد لتحقيق ما يجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشى حينئذ غير تام اقول هذا التقرير فاسد فان
 لا نسلم تحقق ما يجب صحة الاطلاق في الجاد لان الواجب لصحة الاطلاق كون الواجب
 غير كره ولا ساء ولا مغلوب لا كون شي من الاشياء كذا كذا في الشريعة بل كذا كذا في الجاهل ولا ساء ولا مغلوب
 بايراد الضمير الراجح الواجب يصل انه ان اورد السؤال بان الجاد ايضا متصف بعدم الكره والاستهوان لمصلحة فيلزم
 ان يكون مراديا يكون السؤال موجبا وجاب بما يجب به المحشى ان لا يرد بان تعريف صادق على الجاد فيلزم ان يكون
 مراديا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة انه الواجب في التعريف فانه يرد قوله نعم و آه يعني يرد عليه
 الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون حجة في تخصيص احد المقدرين بالوقوع في بعض الاوقات لانها
 الى كل الاعمال والمقدورات على سواء كما لا يخفى قوله ان اريد به ان لا يفعل لصيد عن ذات مع عدم كونه كرا
 وسائيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون اتصال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون متعلق
 بمقتضى ما يصح الفعل والترك قيل ان من فسرها ارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلو كان هو المراد في قوله الملازمة غير
 مسئلة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة لقائه
 لكنه لم يقع وبعضهم يسلطون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون الاستعلاء

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

به المشية والعلم خصيصون المشية بمشيته القسرة قوله كن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى من
و مراد الله وان لم يكن مراد الله ما مراد به بل قد يكون منبعا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك لكن من
الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء الله لكانت الامم امة واحدة وقوله تعالى ولو شاء ربك لكانت الامم امة واحدة
قائله مولانا زاد الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المشي الذي يجزى به الخلق من الانبياء
منافرا للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم التام للتصديق والتصديق فان كل عاقل يصدر الاخبار بحسب
في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير تسليم ان الدليل غير تام في شأنه تعالى فلا يمكن ان يقال انه تعالى
اخبر عما لا يعلم ولا يستلزم الجهل الكذب وكلها محال على اتم وقيل ان الغائب على الشاهد على ما قاله الامام
الرازي من انه لما ثبت مغايرة العلم في الشاهد فكذلك الغائب اذا تباينت بينهما حقيقة بخلاف اجماع غير متغير
في المطالب التي يطلب فيها اليقين احسب عنه بان الذي يصح ان يكون مدلول الكلام الاخبار كما هو العلم
التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرة له وان قياسي الغائب على الشاهد بعيدا للامام على ان
العلم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام لنفسه بحيث يتنازع عن الكلام اللفظي والارادة والعلم والاشياء
للواجب تعالى فذاك ما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل ما الاول فلان انما تميم اذا كان دلالة الكلام
للأخبار عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المورث فلا واما الثاني فلان الاثر غير مقصود ههنا بل المقصود
اثبات المطالب الذي هو من جملة صفات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام لا يورث
انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواه من ذاتة تعالى فلا بد من بيان المغايرة وما كان في
ذاته تعالى حتى يحل تواتر نقل بثبوتها على ظاهره ولا ياول قوله اعلم ان هذا المقام محذور لا فساد نقل عنه يجوز
بالجاء المسئلة وبالحكم استنبط الاول من حذو الموضع احوزه حوزا مسئلة وسرت فيه وعلى الثاني من جازا
يجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما ويجوز ما
قيامه في ان النسبة الاحادية بيننا لا تغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها معنى المدلولات المعنوية المعنى
في الاصطلاح معناه اول منوط فان العبارات تختلف بحسب لادنية والاكثية والاولى والاولى وحسب ما تختلف دلالة
من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا
فعلم ان غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام لنفسه هو
اللفظ والادلولات حاوية لتغير بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء

وانت خير بان فاذكره انما ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى هو
الكلام اللفظى عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس لك عين مدلول عبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقتضى
براهل قول المقصود منها هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارات او الكتابة او الاشارة من خارج العلم
انه كلام نفسى ام لا فهو مطلب آخر اقبله الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاصل ان ليس المراد
بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الكلى لا يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف يستلزم
قيام الاحداث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الكلى لا يتغير بحسب تغير العبارات و
الاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى اللفاظ المعبر عنه بالبيان التوتيرى في الاصطلاحات قوله ثم ان ذلك
آه بيان لمخاطرة العلم لئلا ان اشكال يحصل له التصورات ان قلت ولا يجز ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية
عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك لم يجر في نفسه
النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيادة قائم او ثبت له القيام او القصد بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع
كونه شاكاف يكون مغايرا للتصديق بما اظهره في نفسه بحث من جوده الاول انه يريد عليه بعين ما يريد على الاول
من ان غير الدليل غير تام في ذاته تعالى او لا يخرج كونه تعالى شاكاف ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه ومما قيل ان
على الشاهد لا يعيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به بل كونه لا يعيد لمخاطرة
المطلق العلم وان اريد عدم تعوده ايضا فهو ممنوع والى الثالث وهو رد على الاول ايضا انه لم يتحقق حقيقة
البحرئى تلك الصورة بل ليس منها الا مجرد لفظ الجرح لعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا من ان تلك الصورة من مطاوع لا كناية
قوله وان الحق ان الامر عبارة عن الحالة آه امضى الحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التى تحصل
في حين اقامه عند قصد الامر اعنى النسبة الايجابية التى بطريق الاستعداد سواد اراد ووقوع ما يتعلق به الامر
لم يدبر بل اراد عدم وقوعه وانكاره كناية عن قوله قال في التلويح ثبوت اشرع آه لئلا ان ثبوت شرعية شيئا
عليه السلام موقوف على وجوده ابارى وعلمه مقدرة وكلامه وعلى تصديق البنى عليه السلام بذلك لا يخفى
اما توقفه على ما سواه الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارج يكون فعله لانه تصديق منه حال وعامة النبوة موافقة له عوا ولا شك ان خروج العاقل
حين لا دار موافقا لدعوى موقوف على كونه نقابا لا دارا متوارعا موجودا عالما وايضا الرسول من سلمه
لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالمي بهذا من يحارب من شياطين

الكلام النفسى

شاكاف
به يصح كونه تعالى
وهو اخباره عما لا يعلم

والحق ان ان الامر
مغاير للارادة لم
ثبوت الشرع موقوف

واما توقفة على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام ما خرد من الكتاب وهو امر الادلة
الشرعية واعلاها وثبوت موقوف على كونه تعالى مشكلا وبما ذكرنا من ضعف ما قال بعض الفضلاء من ان مقتضى
عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله ضميم علماء خردوا بالبرهان والتمسوا بالحق
من الاحكام لخلق الاصوات الدالة عليها او ليعيد لهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير اضيا جهم في شئ من الكتب
الى انصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شرعية نبينا عليه السلام وتوقفة على التصديق بكلامه تعالى كما لا يخفى قوله
بين كلاميه تدفع ظاهرا لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ينبغي ان
انه يتوقف على الشرع حيث ثبتت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في
اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله احي الفاد والعليم السميع البصير انما هو
والانصاف قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فتصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف
وجودها في كلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التحمل لا حاجة الى التحمل
بل التوفيق بينهما جلي لان قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال به بيان
ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكره بل على
صدق النبي عليه السلام لان منبأه قوله عليه السلام لا تخجل استسنى على الصلاة وماراة المؤمنون حسن فهو عليه
حسن وصدق عليه السلام موقوف على ظهور امر خارج على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد ان الكلام
لتواتر النقل في ذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى بالكلام عن صدقهم
بطريق يلزم الدور انتهى كلامه قبل وجه التوفيق بان الموقوف عليه للشرع هو الكلام لفظي والمثبت بالشرع
الكلام المنفني قال المحشي المدق في وجه التوفيق ان الكلام في عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على
ثبوت الشرع واللازم ما ذكره هنا توقفة على نفس الشرع وفيه انه لا منس لوقفة على نفس الشرع الا توقفة على ثبوته
نفسه كما لا يخفى قوله وقاية يلزم اذ منع لما يقال ان ما خذ الاشتقاق الكلام لا الكلام وانما الكلام لثبوت كما ان الكلام
الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت الكلام ثبوت الكلام ووجه الدفع في قوله ولا معجزة آه امي يقولون بان ثبوت
اشتقاق يقضي ثبوت ما خذ الاشتقاق وان ثبوت الكلام يقضي ثبوت الكلام لذاته تعالى لكن قيام الكلام بذاته تعالى
لا يلزم قيام الكلام فان سئل الكلام سبحانه والكلام في العالم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عن

حديثه يجمع ان

قول المتن
في حد

موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام لنفسه فيه ان المعترضة غير قائلين بقيام الكلام بغير خلق الكلام ليقابل
 اطلاق الكلام والخالق عليه كما عندهم باعتبار معنى حاصل في غير ما قال في شرح مختصر العقدي في مسئلة لا يتر
 اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل في غير خلاف المعترضة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للخلق
 استه كلامه كيف هم غير قائلين بالصفات والقيام والنبوت مع انهم يقولون بان الكلام بغيره انه موجد الكلام و
 محل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به تعالى وايضا انما عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القليلة
 بذات الفكر والحافظ التي يستحيل بقاؤها فاجاب ذلك الحروف قائمة بذات الحافظ والاعمال لان افعال العباد
 مخلوقة لهم لا بذات آمل قوله وهو عدل عن الظاهر واللغة في ما قاله المعترضة من ان معنى الكلام ايجاد الحروف فكلما
 الظاهر واللغة فان المتحرك من تمام به الحركة لا من اوجده فو في محل آخر مجازات ما اذا سمعنا قائل يقول بان
 قائم التسمية مستكمل وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل ان علمنا ان موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو
 الالحق قوله واما الاكرامية فيقولون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم
 بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على الكلام على ما قال في شرح المقادير
 لما رأت اكرامية ان بعض البراهين من بعض ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل فهو الى ان
 المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه في هذا المشهور لكن قال في المواقف في باب التنبيهات
 ان الاكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة
 على اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
 ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب العلاقات الحادثة بحسب حدوث العلاقات فكل
 وذلك فيما لا يزال قيل عليه انه اذا كان الكلام لنفسه لول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا كالتعدد
 ومن ثم ذهب الجمهور الى ازالة العلاقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه لانه الموضوع على الموضوع
 ليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المثر قوله وارجاب الحق الجواب
 الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون العلاقات في الازل لا ينافي ان يكون له
 صفة اسمية حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب العلاقات والاصناف لا يوجب التكرر
 بحسب الذات وانما كان الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه لانه لا اثر
 على المثر لانه لا يوجب خلاف الظاهر قوله واعتبر من على مذهب الحدوث ان نقل عنه في الحاشية انما هو نقل

لا يفرق من تعدد المثر
 تعدد المثر

بمختص بنسب الحدیث فلا وجه للاختصاص هو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لاراده العلم الا ان
يراد بتخصيص السؤال الجواب وحيد من الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على نيب الجواب
بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا سنة ولا خبر ولا كين
العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بنسب الحدیث واجب عنه بانه وارد السؤال كما وقع فيناهم
عنه ابن سبيد حيث جعل حدث الاقسام فيما لا يزال وجعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه
والجواب عنه بالمقالية ونشاء الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام للفظ فان اللفظ لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها فكذلك النفسى لا تجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث
امراه يعني ان الامر الذي هو المطلوب بطريق الاستقراء من حيث هو كذلك غير انجز الذي هو الاعلام من
مذوق نسبة وعدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدقة
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام وقع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا
للجزء فليس ان يكون مغايرا للكلام لانه نيب ما يخرج على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا كتر فيه بحسب الذات
بل بحسب لتعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بافتسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله
في الازل حبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة للجزء مغايرة للكلام فان الامر من حيث هو كلام محصور
يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالما موز به وهو لا يخرج عن كونه
ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفا بحشية اخرى من كونه خيرا ونبيا واستغناء ما ونداد ونظيره ان زيدا
من حيث هو عالم لصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا لصدق عليه بذلك
الا اعتبارا به زيد من حيثية اخرى كحشية كونه كاتباً لسنه ذلك ان هذه اضافات عرضة له غير دخله
في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبار عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات تنبأ
فلا لصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلي في قوله عليه ان هذا لو تم لدل على كلفه سببه
لفظ زيد الا يرى انه لصدق على كثير من مختلفين بالبعد وكذا زيد من حيث هو كاتبة ومن حيث هو عالم
ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبار التي لا يكاد ان تنسى ولا تخفى انه ليس بسببه لان لصدق
المعتبر في مفهوم الكل القول على كثير من مختلفين بالبعد وان يكون بمقتضى لاسف جواب ما هو لغيره انما
عنه باسبب يقع ذلك الكل جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا تنكح كونه كاتبة انما هو كاتبة القائم

والنظم ما هم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والالزام كما
 بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدسي البطلان قوله ولو سلم فحصل السبعين آه اى ولو سلم ان الاستلزام
 يوجب الاتحاد فحصل الامر والنهي الاستفهام النذر ارجعا الى ان خبر ليس او من عكسه ولا شك في وجود وقوع الاستلزام
 بين الكل واما من خبر الاستلزام الامر بالعلم بمنزلة والنهي عن العلم بخلافه وطلب لا يقال عليه كما لا يخفى
 طرنا واما قال لفاضل الحلي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين وكذا وجد الجواز والامكان
 فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في كلام اللفظ يحصل تصرف في الكلام بخبري فان قولنا
 ان ضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في تصرف فيكون انحرافا في اللفظ فكذا في النفس انت
 بان نلاحظ لا يفيد انحرافا على ان الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه آية يعني ان المستحقة
 في صورة تصو الرجل لابن وامره لبشي وهو العزم على الطلب وتبينه وهو ممكن واما نفس الطلب فثبت
 كونه سهيا بل قيل هو محال لان وجود الطلب دون من يطلب منه شي محال كذا في شرح المواقف وفيه
 انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه اما اذا طلب منه ان ياتي به بعد جوده فلا يلزم
 فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان لمطالاتين حال الوجود محال اشكال في المعدوم ليس
 فهو غير فاسم الخطاب فلا بد للطلب ان كان المقصود الاتيان حال الوجود من نعم الخطاب قوله لا يقال
 يلزم منه ان لا يامر بعينه عليه السلام آه يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب
 ان لا يامر بعينه عليه السلام بشي ولا ينهينا بشي بل عزم على الامر ومنه بالنسبة اليها وانه قطعي البطلان
 ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة وله اوجب الاعتناء باختصاص
 بابل عصره وثبوت الحكم فبين عدهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح
 ان خطابه عليه السلام للحاضرين بالعقد الصراحة وللتائبين بالبيع واليمن والخطاب للمعدوم نعمنا وتعبا
 ليس فيها قوله فان القرآن آه يعني ان الخطاب لفظ القرآن شائع على كل المواقف عند اهل اللغة والقراء
 اصول الحق بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظ والنفسى لكن المقابلة لو
 عرف اهل السنة والجماعة هو النفسى وقيل جبه بقرآن الله بن من القرآن الى نداء المولى ان القرآن يشيع تفرقة
 المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اى في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفها كما
 يقال الانسان بشر ضاحك لا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف ببيان لقوله والقرآن ثابته غير متجدد

فی المقنن و اور تو صیغہ لا یدلہ لان المقصود ہوا حکم علی القرآن بانہ غیر مخلوق لا علی کلام اللہ قولہ و قد ثبت
 الکلام النفسی آہ و فی ما یقال انہ اذا کان النقل محتافاً للعقل بحسب صرغہ عن الظاہر مہینا کذا کذا فانہ
 لوجہ المتکلم علی من ثبت لہ الکلام بل یزعم قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ اذ لا یستلزم الکلام الا مرکب من الاصوات
 و الحروف المشروطہ بوجود بعض ما یبقی بعض الآخر و حاصل الدفع انہ قد ثبت الکلام النفسی کذا لیس فی شائبہ
 الحدیث فلا حاجۃ لنا الی العدول عن الظاہر حل المتکلم علی موجود الحروف و الاصوات قولہ یریدہ بصحیح اللغۃ
 آہ و فی ما یقال من ان التصاقہ تعالیٰ بالاعراض من سبب الایجاب و صحیح و انما لم یطلق علیہ ثباتاً لایستلزم الا تصاق
 و القیام لہ بالتحیز و بالیوم القیام و اطلاقہ موقوف علی ذلک الشرع عند المعتزلہ بخلاف المتکلم اذ قد ورد فی الشرع و
 حاصل الدفع ان المراد انہ یصح وصف الکبار کما یشتق من الاعراض المحذوۃ بحسب اللغۃ بان یقال ان اللغۃ
 اسود و ابيض متحرک و متحیز الی غیر ذلک لا شک فیہ فی صحیح بحسب اللغۃ الا یراد انہ لا یصح ان یقال لمن یقول یحرک
 او یحذف الخیرۃ فیہ علی ما ہواری المعترکہ ان ذلک الشخص متحرک قولہ یرید علیہ ان ہذا آہ یعنی ان الظاہر المتبادر من قولہ
 و اذا وصف بما ہو من لوازم القدیم یرید بہ الحقیقۃ الموجودۃ و اذا وصف بما ہو من لوازم المحدثات یرید بہ لفظ
 المنطوقہ ان لفظین یطلق بالاشتراك و الحقیقۃ و المجاز علی الثنیدین النفسی اللفظی فاذا وصف بما ہو من لوازم القدیم
 یرید بہ النفسی اذا وصف بما ہو من لوازم المحدثات یراد بہ اللفظی او المتخیل او الاشکال یرید علیہ ان المقصود تحقق
 جواب المصنف علی ما یدل علیہ قولہ و تحقیقہ و ہذا جواب آخر لا یحقق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان
 القرآن یصح الکلام النفسی یوصف بکونہ مکتوباً و مقرواً و محفوظاً و مسموعاً باعتبار جودہ فی الکتاب و العارۃ و الذکر
 او صفاً لہ باعتبار الامور الدالہ علیہ باعتبار حقیقۃ بل من قبل الاوصاف الی حیرت علی غیر ما ہی کما یقال انہ مکتوب و
 و مسموع و محفوظ باعتبار جوازہ الاربعہ و حاصل جواب ثلث ان الموصوفہ ہذا لا وصف اللفظی الشارح دون النفسی القدیم انما
 قلنا ان الظاہر المتبادر من قولہ و اذا وصف آہ لانیہ یکن توصیفہ بحسب ما یقال من ان یقال من قولہ یراد
 بہ الحقیقۃ الموجودۃ الی لفظ فی ہذا الصوۃ ذاتہ الموجودۃ فی الخارج من غیر ملاحظۃ ام یدل علیہ و ہوں قبل صفت
 بما ہو حالہ حقیقۃ بخلاف ما اذا وصف بما ہو من لوازم المحدثات اذ لا بد فیہ من ملاحظۃ ما ہو یدل علیہ حتی یظهر متحرکاً و
 لحدائقہ الدلایۃ و المدلولیۃ یعنی قولہ یراد بہ الالفاظ المنطوقہ یراد بہ حقیقۃ من حیث یلاحظ علیہ لفظاً منطوقہ و
 او الاشکال المنطوقہ فیہ یکن تحقیقاً بوجہ ما کما انہ فی قال فیما فی کلینی انما یراد لو کان معنی قولہ الشارح و تحقیقہ
 جواب المصنف لیس لک ان ہو جواب آخر انما جواب المصنف انما کان بعد اخلاف الظاہر بعد الشارح عند قتال

وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المقتلة
 فلا معنى لا يراى قوله ان الشيء موجود في الاعيان او بل الواجب حينئذ ان يقول بتحقيقه ان القرآن يطلق على
 الكلام النفس اللفظي فثبت يوصف بما هو من لوازم القديم يراى آية وورد من منسوبة اليه اي تحقيق جواب المصنف
 لا تحقيق جواب آخر مالم يثبت في المقام فانه من جزئى الاقدام قوله في التفصيل انه لما لم يثبت في تفصيل الكلام
 ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المحترمة لما استكروا بان القرآن متصف بالادوصاف التي هي من صفات
 المحرمة يكون حادثا واجب عنه تارة بان متصف بالادوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم عنه بل من محاربه
 من قبل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقراءة في بعض الكتب كنيته
 بيدي هذا حاصل جواب المصنف واجب عنه تارة بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث
 عندنا اما القديم هو النفسى هو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليها اما بالاشتراك او بالتحقيقة
 والمجاز هذا حاصل فقره الشرح بقوله فثبت يوصف آية قوله وقال بعضهم آية اي قال بعض من يجوز سماع الكلام
 النفسى في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما يتبادر
 خفى ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله لسمع موسى صوتا والا كلام الله تعالى
 بلا واسطة الملك الكتاب سواركان من جانب واحد لكن بصوة غير منسوبة للعباد على ما هو شأن سماعنا
 جميع الجهات وكل ما خفى للعادة واما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان سماعه كاشف الاسرار
 والغزالي فهو يقول خفى لانه سمع كلامه الا بلاحرف لا صوت كما برى آية في الاخرة بل كم ولا كيف وهم مخبرون
 تعلق الروية والسمع بكل موجود حى الذات والصفات قوله في اعتبار العلاقة آية اخرى ان قوله باعتبار العلاقة
 عليه يدل على ان ملاقاة كلام الله على اللفظي لعلاقة لاله سببية اعتبار العلاقة ليشعر كونه منقول لا مستقلا لان
 المشترك هو الذي يكون مغناه متعديا ولم يتخلل مبنيا الفعل ان المدة ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام
 النفسى القديم اللفظي والحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال كلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسى
 بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه جازا في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي
 هو اننا قلنا على ما بين محله هذا باطل لانه لو كان مجازا في النفسى يصح ان يسميه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى
 قوله وجوابه يعني ان نقل المعنى في المنقول هو مجرد اللفظ الاول تركه حتى لا يفهم بلاحقة واعتبار العلاقة لا يقتضى ان
 يكون المعنى الاول مجازا فانه يجوز ان يكون اللفظ موصوفا بالاشتراك لمعينين مبنيا علاقة مع عدم نقل المعنى

المجاز للفتوى

سماع قوله كقولنا

منيب الله ودا

منقول

منقول

كالامكان للامكان العام انما هو فيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفس شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً
لا منقولاً عما نقلنا المتبر في المنقول لان في الجواز ايضا نقلنا مع عدم جواز المعنى الاول قال القائل
الجليبي سره عليه السلام ان الهجرة مني انقل الى الهجرة فيه على حقيقة اشارة في التهذيب هو اشتهاار اللفظ
المعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع لكل مشترك والافان اشترا في الثاني منقول
الى الثاني في الاصل حقيقة ومجاز انتهى بقول المراد من الاشتهاار هو الاشتهاار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مجازاً على ما فسر شارحه بكيف ولو كان مطلقاً لاشتهاار كافي في نقل لزم ان يكون اللفظ المذكور اشتهااراً
المجازي منقولاً قال في التلويح ان اللفظ المذكور مفهومة فان لم يتخلل بينها نقل فهو مشترك وان تداخل لم
يكن لنقل المناسبة فمما يتخلل فان كان النسبة فان هجر المعنى الاول منقول والافان الاول حقيقة وفي الثاني
مجازاً وفي شرح المصطلح وان كان معنى اللفظ متعدد اقامان يتخلل بينهما نقل اولافان يتخلل فاما ان يكون
ذلك بالنسبة فان هجر الوضع الاول بمعنى منقولاً شرعياً او عرفياً او اصطلاحياً على اختلاف التاقلين فان هجر
المعنى الاول بمعنى النسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازاً وكتب لعموم ملوثة من هذا البيان لا حاجة
الى انفصل الاثبات قال في لوسم منقول هذا لاني في الاكونه منقولاً ويجوز ذلك لا سيما الجواب عن السؤال المذكور
لان لزوم الحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم الحال ايضا كما تقرر في
السؤال لاختفاء في ان الهجرة الى المعنى الاصلي غير معتبر في الجواز بل عدم الهجرة معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع
في قول الشارح ووضعه لذلك مستعراً بعبارة الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازاً لا وضع
في الجواز لان القول بتحقيق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة النسبة بين المعنى الاول مع عدم ترك
الاول لان الثاني مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول لفظ الكلام على تفرير الشارح فكذلك
فلزم المفسدة انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تفرير الشارح مما لا يحسن قوله ووضعه لذلك باعتبار لالة
ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصه لكون كل من المصنوع
والموضوع له معينا وهو غير متحقق في الجواز والالهم من فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان
الواضع وضع مثلاً انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول الكل على جزوه واللازم على المزدوم ذوو جاذب
يرشد كسب ذلك تتبع كسب الكسب والاصول قال انما مثل المحشى في ان اعتبار العلاقة يقتضيه كونه مشتركاً
على ما هو المشهور فانما هو التلويح لما تقرر لا اطلاق على الثاني بل اعتبار العلاقة ام لا اعتبر الامر لفظاً مجرداً

العلاقة وعدمها فنجعلها الاولى منقولة والثاني مرتكبا فلم يبق في المرتكب قدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة
 انتهى كلامه اقول وعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا فترجح المسنى في الكتب المشهورة ثابت من
 ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتكب وانما
 وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجردا للعلاقة كما في انما في انقل ان يكون اللفظ المستعمل في الكلام
 منقولا لتحق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خطب فيه اولوالا فقام قوله وقد سيجي بان اعتبار العلاقة آية في
 عن الاعراض المذكور بان تاخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على هو مقتضى النقل مجرد اعتبار العلاقة
 لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي يجوز ان يعتبر الوضع
 العلاقة بين الجنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتيب
 الوضع آية في الجواب المذكور فظن ان المحتر من لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعى ان اشتراك
 بقوله ان كلام الله مشترك آية كان المحجب بقوله وقد سيجي بشد لا اشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب
 الوضعين ان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك شكل في وجه حريط القناد ولا ضرورة
 في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه باحرزناك اندفع ما قال ايضا من ان المحشى ان الجيبين في عدم تحقق
 الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزم اثباته تأمل قوله في عليه ان كلام آية ان اراد بقوله هم اللفظ و
 انه اسم لذلك الشخص قائم بذاته كما يترجم ان لا يكون ما قرأناه بل انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه
 ليس لك الشخص فان الاعراض تشخص الشخص المحل انه بطل القطع بان ما قرأه هو القرآن المنزل على النبي
 عليه السلام المتحدى به باقصر صوة حتى كغير منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به اسم النوع القائم بذاته اعني اللفظ
 المحصورة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص قائم بذاته تعالى من حيث خصوصية
 وخصوصية مجازا كونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فضع في كلام الله
 عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال ليس سبب بوط البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق
 العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته وكونه فردا من افراد حقيقة لانه استعمال اللفظ في ما وضع
 على ما بين في شرح التلخيص فيه بحث لانه ان اراد بوجه النفي نفي صدق النوع عليه فلم يرد هم اذ لا يصح سلب النوع
 عن فرد وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موصوفا بآراء بخصوصه فاللزامه مسئلة وبطلان اللزام
 هم وان اراد بوجه نفي الوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته وفواته وتقرأ يلزم ان يكون

بجانب من القول

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة كحدث الخبريات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد التمكن من حدث
مخالفا لضماع انه لا نقول كحدثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ واللفظ هو موضوع لفظ القرآن كقوله
حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما كحدث للقرأة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير
ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان اللفظ القائمة باذيان القراء حادثة سواء
اعتبرت مع الترتيب او بدونها نعم انما مماثلة لللفظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر ما قاله فقال
بجانب من بانه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراد مستعدة بعضها قديمة وهو
القائم بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المحلقات فلا اشكال صلا على ان هذا التمام
على هذا التقدير ليس افراد اللفظ المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا يخص الا بان
اي لا يخص عن الا عراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ
لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى مستغنا بالحدوث لعدم حدث النوع ضرورة
تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ولا وابد انما الحادث الخبريات المستحضرة في شخصات المحال حادثة
فعل عنه بل لا يخص عنه الا بان يجعل مشترك بين ذلك النوع والفردين الخاصين بالانسان ان يكون لفظ اللفظ
المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه ان يروى ان يكون لفظ الكلام
ما يعبر به كل واحد من بخصوصه مجازا فيضم معنى ذلك بطا لا جامع ولا يعارض ان يوصف كلام الله تعالى كحدث
حقيقة كحدث لفظ المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء انما لفظ اللفظ هو اللفظ الاول ما يفرده كل
كان بالذات هو القديم بذاته تعالى وان كان لغاؤه باعتبار نقل قراءاته وفيه ما ل قوله فيقول لفظه تعالى
آه وكذلك يلزم ان لا يكون اتحدى مع كلامه مستغنا ضرورة ان ما اربلافة على امر يقتضي ترتيب الاخبار من
التقديم والاشيوار حسب بان غرضه ليس في الترتيب بطلاق الترتيب الزاوي الذي يقتضيه وجود بعض الحروف
عدم الاختلاف وان الحروف بدون الية والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا ابكلمات كلاما ووجود اللفظ
الترتيب وضعا وان كان تيملا في حقا بطريق جبري لمادة لعدم مساهمة الآلات لكنه ليس كحدثه تعالى في
نمطه من الجازم فانه تعالى ليس اجماع الاجماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجبانيات دون المجردات والالزام بفسادها كالكلام
ان الصور القائمة باللفظ انما لفظه ليس فيها ترتيب وصفي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزاوي

والوضعي لا يستلزم اتفاقا والترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق بجزان يكون هناك ترتيبا ليدقق بالفرق
وعدم الشك به لا ينافي وجوده في نفس الامر قول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على
البنى عليه السلام وما يفرأ كل حدس كلام الله لان الكلام على هذا هو اللفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب
او الترتيب الكلا لا شوبه به غير مستحق فنيا اذ لا ترتب هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان في كل كلمة
اعترف بعدم الفرق مطلقا فان محس تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقة بسيطة كسائر صفاته الكمالية واما قوله ان كلام الله
والتميز بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكرنا قول فيبحث اذ لا اشار في عبارة بان كلامه
صفة حقيقة بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقة بسيطة مما لا محتمل
ولا يتصور صحة قوله لم يرد به اى لم يرد بالاختراع والى الالفاظ التي هو مطلق بين المخرج والمخرج اذ لا يستلزم
لكونه صفة زمنية اذ هو نسبة مبنية لا تحقق الا تحقق ما يكون حادثا بالعبارة كحدث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي
هي مبدأ هذه الاضافة وعلته لما ذكرنا في سائر العبارات من لايجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والامانة والخلق والتخليق والترتيب الى غير ذلك انه ليس المراد ما فيها التي هي الاضافات بل
مبدأ قوله يرد عليه انه يجوز ان يعنى لانه لو كان الكون حيا ليلزم ان يكون الصانع محلا لحوادثها ليلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يكون غيره متساويا كما ذهبوا المنزلي من ان تكون كل حصة قائم به
فان في هذا المنع ودفعه لما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم كونا بنفسه اذ لا يستلزم
تكونه من قام به التكوين في الدليلان اعني الاول الرابع وهو ظاهر قوله وجوابه انه حاصل ان كلام
هذا الدليل ان دفع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة هي بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يفت
فيه الى هذا المقدمات فان دفع المنع المذكور لم يتجدد دليلان قوله يرد عليه ما حصل ان اراد بجواز الجواب
فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم اتيان ما لا يمتنع كبرايه كما هو في المعقولات والافعال
وعلى اذن الشارع كما هو في الاحكام وكلاهما مستقران في مشتقات الاعراض القدرية وكذا فان اراد
الجواز على كماله فلا يمتنع لكن بطلان الاما لم لا بد لاثباته من دليل يكره الجواب بان المراد الجواب المقتضى
على ما ذكره المحقق فيجب ان لا يشك انه لا يمتنع اطلاق الاسودقة على العاود على الاسود فانه لا يقال للمرسل ان
يقدر على صنع الاسود والمحروا انه اسود واجر مع انه يصدق عليه ان قادر عليها قوله يرد عليه من مشهوره في كلامهم
انه لو كان التكوين حادثا لكان لا يكون التكوين لم لا يجوز ان يكون كونا يكون التكوين الذي هو

المعزاه صافي يكون
منه تبا

ثم يجب التكوين فلا يلزم التسلسل لا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عنه اذ لا
 يكون التأثير عين الاثر واجب بان المراد يكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا التكوين التكوين
 وما يتوهمه فامر بصبره العقل ليس له تحت في الخارج متنازعة بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر
 لا معنى ان تكون التكوين بنفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وانه هو المراد بقوله وقد اشترانا الى
 وما عليه في وقد اشترانا الى ما ينفعه بالضرورة قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين آه يمينه انما لا تم انه لو كان التكوين
 حادثا لا يحتاج الى تكوين آخر او حدث بعينه التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث انصاف ابار
 كتابه قيا منه بتعاقبا اول الوجود بنفسه ثم لوجوده سائر الحوادث ولا استحالته في سبق ذات الشيء مع قطع النظر
 عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان متنازعا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما يقيما
 بها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنها
 فيكون الصفات من حيث قياها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت متنازلة في الزمان فيجوز
 ان يكون التكوين من حيث قيا منه بذات الواجب متعاقبا لوجوده بنفسه مقدما عليه بالذات متنازلة في الزمان
 ولا استحالته في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه هذا اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون التكوين هو وجوده
 فان كان الوجود يكون الوجود وهو نفس التكوين ايضا كونا ومتعلقا للتكوين فان التكوين المتعلق بنفسه التكوين
 ان كان عليه يلزم سبق الشيء على نفسه هو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته
 فيكون واجبا وهو مناف لقيا منه بذات ابار تعالى استه كلامه وللتحفة عليك ان كلامه منشأه قلته المتكبر
 وسوء اعظم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات ابار في بحسب لذات مقدما على وجوده تعذرا
 وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود
 كذا اللازم مقتضا التكوين بشرط قيا منه بالواجب بدخليه انه فيه لوجوده هو لا يستلزم كونه واجبا لذاته الا
 انساب اثبات الصلح تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيا منه مقدم
 على وجوده بالذات وعلقه له لكن السعيد السند قدس سره رده عليه في شرح المواضع وقال انه ليس بشيء اذ لا يمكن
 وجد السوء في نفسه فقام بحسب ولفاضل المحشي بهنا بحث البريد يظهر جوابه ما قرناه لك باختصار الشواهد
 با دني تامل فلا تخرج فائدة الاطبا فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قد يلا متنازع قيا
 الاحداث بذاته فاسل فمذا المنع لا يضر قلت هذا يرجع الى الابد الاول ولا شك في تمامته انما الكلام في قيا منه

بالحسب

الدليل الثالث في غاية تنقيح الكلام وجدة يكون الملك العلم قوله فاحفظه فانه نيفك في موضع شئ مثل الدليل
الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانما لو وجدنا قاربا ارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم
الاجاب ولا يخفى حريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما عداه يعني اراد بالاولى الاولة الثالثة سوى الدليل
الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبني الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على الجازايات
ما سوى الثاني فانه لو لم يكن صفة حقيقية بل مرا اعتباريا لايضم قيامه بحوادث بذاته تعالى بل قيام المتحد بهو
كونه قبل كل شئ وبعده ولا التسلسل لا يستفاد الحوادث عن الكون لان الاول فم فرع كونه حادقا وهو فرع كونه متجدا
واما عدم ابتداء الدليل الثاني فان بناء لزوم الكذب او الجاز في خبره تعالى ولا اختصا من له كونه حادقا بل
يعم الحوادث والمتحد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل مظهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه حقيقة
او لو كان من الاضافاة اتجه ان يقال انه يجب تعديل الى الجاز متعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم
قدم المكنونات او تحقق الاضافاة بدون احد المتضايعين كالا لامر من محال قوله يحظر ما لبال ان يكون
هو المعنى الذي آوهمي يحظر ما لبال ان يكون متضاد للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند حصوله
هذه الحقيقة من حيث يتياز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وكذا
مفعول لانك ان هذا المعنى مستحق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين
تصوره بحقيقة كونه ضارب من حيث يتياز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضارب
وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون كالمعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو متضاد للقدرة والارادة ايضا لان
هذا المعنى مستحق في الفاعل لموجب عند الحكم بالنسبة الى آثاره والصادرة عنه بطريق الاجاب مع عدم القدرة
الارادة بل نقول في ذلك المعنى مستحق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات والصادرة عنه بطريق الاجاب
كالقدرة والارادة فيكون مقادما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة متأخرة بها وما ذكرنا نوضح ما قاله المحقق المحدث
من ان هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار به اشكال لاسيما في القدرة والارادة بل في العلم
ايضا لانه لما يلزم ذلك لو كان استنادا اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل في الذات بل في الكون
والاجاب بطريق الاجاب ولا اشكال فيه بل في ما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان
ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات
فيكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى سائر صفاته بطريقه ويحتاج الى سائر صفاته بطريقه

بدون ذلک الحقیقت ذلک الحقیق صادر عنه تعالیٰ بتوسط نفس کل شیء ولا یحتاج الی شیء آخر کما فی کتب
السابقة تأمل نقل عنه واما انه موجود ام لا فتبحث آخر علی ان طریق وجود سایر الصفات ان یستقام
یوصل الی ان موجوده ایضا استیضا کلامه یعنی ان المقصود ههنا هو اثبات الیس فی المعارض سایر الصفات ولما
انه موجود وانه امر اختیار غیر العقل من نسبة افعال الی المفعول وعلیه الخراج امر زائد علیها فتبحث آخر
منه لکن طرق اثبات وجود الصفات وزیادتها من ان تعالیٰ عالم قادر ومیرد لیس بها الا ان نصف
ما یعلم والقدرة والارادة او صلا فی کل طریق بعینه الی اثبات وجود المتکونین وزیادته علی لذات بان تعالیٰ
تعالیٰ خلق کل شیء ولا یسعی الخالق الا ان نصف ما یخلق فلا بد ان یکون امر موجود ازا زائد علی ذاته لیس
کما فی الصفات واما ذکرنا ان فی ما قبل ان لا یقال فی الاربعة واما ارتباط نفس لذات وعلی تقدیر تسلیم کونه امر زائد
علی الذات سوی القدرة والارادة فمجرد ان یکون امر اختیار یا ودی وجودی کون یا لا یقال فی الاربعة
لما یجاء غیر مجموع بالمعنی علیہ برهان شهادة الوجود ان اشغال فی المباحث غیر معقول ووجه لا ند طاع ظاهر
لا یستقر علیه قولنا وکلون آء لیس ان کونیة لکل جزء من اجزاء العالم قدیم وکلون حادث کون المتعلق الاربعة
بوجوده فی وقت مخصوص فیتوقف علی وجود ذلک الوقت فیکون حادثا متعلقا لکل کون بوجوه فیه فی الاربعة
فی وقت کون الشمس فی الاربعة فیتوقف علی تحقق ذلک الوقت فیکون حادثا واد ان کان المتکونین متعلقا به فی الاربعة
قولنا هذا هو النسب بالمتن لا یظهر به النسبیه فانه یحتمل ان یکون معنی عبارة المصنف کونیة الذی تعلی العالم
بکل جزء من اجزائه فی وقت وجوده فیه کون اشارة الی ان تعلقاته حادثه فی حجب الاوقات وکل
ان یکون متعلقا به کونیة الذی تعلی فی الازل بوجود العالم وکل جزء من اجزائه فی وقت وجوده فیه کون
یکون متعلقا به قدیمه ویکون حادثا لکوناته بحدوث اوقات وجوده بالهم الا ان یقال ان لفظ علی استعماله
الاول ان یقول کونیة العالم وکل جزء من اجزائه متعلقه به بعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت وجمع الاحتمال
الثانی هو انه حاصل من الملازمة آء ای لا تم انه لو قدم المتکونین قدم المکونات کیف وبقول متعلق بوجوه المکونات
بالمتکونین قبل بحدوثها الا قدیم ما لا یصلح وجوده یا یجاد شیء آخر واما قاله ان فی الحقیق من انه لا یتصور
الملازمة فان المتکونین نسبة متاخفة عن المکون عند القائلین بحدوث المتکونین کما ان ان یضرب متاخفة عن المکونات
فلو کان المتکونین قدیم یا قدیم قدم المکون لان قدم النسبیه یتلزم قدم المتبیین کما ان یضرب یتلزم قدم المکونات
فتوسط محض لیس فیها خرافة عن المکون کیف واما الشارح حق فیما یعبه علی ذیل القائلین بکون المتکونین

امثاله عبارة عن تعلق القدرة على مخرج الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده لا شك ان كل متعلق مقدم
على وجود المقدور وعلل ذلك ان تخطيطه من تشبيه التكوين بالضرر هو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الامثاله
لا في كونه متاخرا عن التكون مثل الضرر عن المضرب على ما صرح به بعض الفاضل في محل قوله ولما استدلالنا
آه قوله وقد تيسر آه يعني قد تيسر ان قوله وما يقال ليس حجابا عن استدلالنا بتعلق بل اعراض عن قوله ان
تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان توحيد التعلق بين استلزامه تقدم او احدث فمخرج غير محتمل لان متعلق وجود
شيء لا يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فاستلزم حدوث البتة او لا يستلزم لحدوث الا الاحتياج الى الضرر
في الوجود قوله وليس لشيء آه يعني ما تيسر في توجيهه ما يقال ليس لشيء لان امثال هذا الرد يد شائعة كثيرة
الواقع في كتب العقول والعرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى الخضم محال
للكلام الاثر انه قد روي وجوده في العالم بين المتعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق
ان عدم التعلق مما لا معنى له الا لا يكون ترجيح احد طرفي الممكن بل يرجح وقد سلم المعترض ان الصانع قد لا يرد حيث
لم يعترض عليه بل قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه يعني يجوز ان يكون الجواب لزاما لاسكات الخضم بل
الرد يد مبني على ما هو سلم عنده ان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخضم قائل بحدوث التكوين يقول ان
الاحتياج لا يستلزم احدث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قد ياحيث قال لو قدم التكوين لزم قدم الملكات مع
احتياجها الى التكوين قال فاعل الخضم في توجيهه العلادة اي يكون الجواب الكافي في الرد يد المذكور جوابا لزاما
فلا عزم ان يكون الرد يد قبيحا فان للجب حيلة ان يذهب بجميع الاحتمالات العقلية اباطلا حتى يحصل الكلام
كلامه ولا يعني عليك فساد هذا التوجيه فهو عين ما ذكره بقوله وليس لشيء الشروع في نظرية كوشيا للدائرة فلا يستلزم
عللاده قوله من اجل ان المراد آه يعني من اجل ان المراد بالحدث ما يكون مسبوقا بعدم مخرج من عدم
الوجود وبالفهم خلافا يقال ان التفسير من كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم مع بعض اجزائه
كالهيو والعروة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكره يكون معنى التكوين انما هو نفس الاحداث الخارج من عدم
الوجود فيكون رد اعلى من نعم ان بعض اجزائه غير محترقة من عدم بخلاف ما اذا كان متساو الاحتياج اسل التفسير
في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزعم لانه ايضا يقول
بالحدث بهذا المعنى رد ذلك انفع ما قال بعض الفاضل ان يجوز ان الاحداث عندنا ما لوجوده بانه لا
امثاله التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم رد اعلى من زعم قدم شيء من اجزائه عالم شيت

ان اضافة التكوين لوجب الحدوث بنفسه ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع خط وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا
بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يابى عنه قول الشارح فيما بعد الا نعم انما يقرون بقوله
بمعنى عدم السبقية آه كما لا يخفى على اولى الاقدام قوله حيلة بعضهم من تمتة الجواب آه بمعنى ان الشارح حمل
قوله وهو غير المكون كذا مستقلا بآه المستقلة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى
انه غير المكون والاشعرية الى انه عليه وحمل الغير على مقابل الجيب المعنوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا
انما تثبت المعارضة بحسب المعنوم لا يتحقق وجعل بين الشارح هذا الكلام من تمتة جواب شبهة التى اورد بها القائلون
بحدوث التكوين حمل غير المذكور فيه على الغير على وجه ما يمكن ان يفكك في الوجود وادوا بخبر وقال في تقرير الجواب
لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم وكل جزء من اجزائه متعلق في وقت وجوده وهو
غير المكون عندنا صحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة
ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الخبز فلا يكون التكوين اضافة
كما مضى حتى يلزم ما ذكره بل صفة حقيقية ذات اضافة والاوان كان اضافة لم يكن غير الا متعلق انفكاكه
حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون التنبين قوله وليس في اى حيلة نفس الشارح
ليس في ان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند بعضهم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون
المكون صحة الانفكاك فمجانبا المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقاءه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن شبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة
بعضهم القائل بحدوثه لان شبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكونها الجواب
على مذهبهم كيف وحمل الجواب منع الملازمة اى لانهم ان يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين
غير المكون عندنا صحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كما ضرب لا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال انما
لانهم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تقييد المصنوع وهو غير المكون بقوله عندنا ولالة لا يشوبه باريته على
انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم بعضهم لا يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم وكل جزء من
اجزائه وقت وجوده ايضا لان بعضهم لا يسمون التكوين صفة متعلق بالمكونات في وقت وجودها بل
عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يفيى الخ منع الملازمة اسلته ذكرنا ذلك البعض بقوله

والا لما كان غير ينفى لانهم انه لو كان اضافته لم يكن غير لان كونه اضافته انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك
 من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفي اللزوم من جانب واحد كما لو عرض الخرجي مع الحمل بغير
 والصفة المضافة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة مستحقة مع انهما مغايران للحمل والذات
 ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ لا يكفي في الجواب ان يقال وهو غير بصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون
 اضافته عندنا كالضرب والا لا يمنع انفكاك كج عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المضافة
 مع الذات اراد بها الصفات المتجدة لذاته تعالى من كونه قبل شئ وبعده خالقا ورازقا وحييا وميتا الى غير ذلك
 من الاضافات فلا يراد ما قال فاعمل الجلي ان الصفات المضافة واخلته في العرض فذكرنا مستدركا قال في
 شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها قوله في
 ان المكون آه قائمه من قبل قوله وهو غير المكون من تامة الجواب اجابا على توجيه الشارح وحاصله ان ذلك
 لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الى هو سدا لفضل للمكون ا على يدل عليه قوله عندنا فان التكوين
 عنده المسمى من بواسطة مبدأ الفعل لانه حجة صفة ارضية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل كج هو اية للمفعول
 قوله ولو سلم لم يكن غير آه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير لا تمنع انفكاكه حينئذ عن التكوين
 ضرورة عدم تحقق المضافة بدون المضافين ولو سلم غيرية بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل لئلا ينفكاك
 من جانب واحد يعني من جانب الفاعل فتحت ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما
 تقر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحل التفسير
 المصطلح على ما يقال المعين بحسب المفهوم كما يوضح عنه الدلائل الواردة في اثبات الغيرية وقوله ونذكر اكله تنبيه على كون آه
 وجعلها ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تامة الجواب يحل الغير على المصطلح على ما قاله المحقق المدقق
 لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يحل قوله وهو غير المكون من تامة الجواب لم يحل
 الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام آه يعني ان هذا الاستدلال مبني على نذهب انهم القائل بالتكوين على التكوين
 وانه اضافة والعرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما عرفت عين الفعل والفعل
 مغاير للمفعول بضرورة قوله ويمكن ان يراد آه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل
 مبدؤه باحقيقة عرفية فان الفعل اخلق والتكوين والاختراع والاحداث والتكوين ان كان في ذلك معنى
 لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا فيكون لازم ما رادوه الملزوم ويكون قوله كالصنعة بمنزلة التكوين

حتى يرد ان الضرب ليس مسبباً للعقل بل نفس العقل فلا يكون موافقاً للمشاكل قوله وقد عرفت انه لعل الجواب
 من المحشى معنى على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان محبة الانفس كما آه
 جواب صريح عن التسليم الاول في قوله والصفة المحدثه مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني
 ان العقل يمتنع الاضافة لحادث ولا محذور في متعارفة الصفة المحدثه مع الذات استتة كلامه الاظهر ان يقول
 فان قوله على ان عدم الغيرية لا تكفي في لزوم من جانب احد جواب صريح عن التسليم الاول ايراد قوله حادثة متحيزة
 لان العقل يمتنع الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثه لذاته متساوية والارغم كونه محلاً
 للحادث بل له صفات يتحدده بكونه قبل كل شيء ومبدأ ومبدأ وقادراً قادراً الى غير ذلك من الامتناع
 والاعتبارات قوله اذ لا احتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايحاد
 فان كان الالهياد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج اليه لم يوجد غيره يكون
 الالهياد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون في ذلك فيكون مستغنياً عنه وقد يلاحظ مقتضاه وجوده
 قبل تفسير التكوين بالايحاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا بسببه وانما يكون هذا الكلام الزامياً
 ايضاً قوله لا تقدم اما المعنى آه يعني ان لا تقدم اما ما هو من تقدم التكوين وهو يعني ان ان يطول المعبر عنه
 بالانفاسية يبين ثوبن فالسنة انه اودوم من العالم واسبق منه بالزمان يعني انه يسبقه عليه ان يطول لم يكن
 على العالم ضرورة انه حادثة هذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من تقدم لا اصطلاحاً بل في قدم هو العلم
 فالسنة اقوى قد اودوم من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذ كان غنسه يكون
 الاله لا يكون قد يما كما لو اجب به قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين
 في حكم العقل كونه قد يما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان اتمت القضية
 لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب مشدود
 اقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قاله الحكماء ان الموجود الكثرة وجوده عليه اقوى موجودية من الموجود الكثرة
 مستغنى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلق عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلق عن الوجود فيها كما لا
 الخارج قد برر ولا تشتت الى ما قاله المحشى من ان كون الواجب فوقه محال بحث قوله وذلك حكم يعني
 كون نظام العالم على الوجه الاول في الاصطلاح وليست على وجه كون صانعه قادراً مختاراً حكمه يدعونه الا صاحب
 من الضرورة في ذاته اذ كان موجبا لم يكن على الوجه الاصطلاح بل على الوجه المتعين اذ لا وجود له في الكون كونه غير

اذ لم يحكم بانتفاء بعد التحلية علما بانظاير الازالة على الوقوع بالم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف النظاير
 ولا المتوقف فيها ليجوز احوال ان يظهر دليل عقلي على امتناعه اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في انصرف والتوقف
 بوجوب انصرف والتوقف في جميع النظاير الواردة في الاحكام الشرعية فيجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
 فسلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التحلية كاف في ان العمل بالنظاير ويؤيد ذلك ان يقوم لم تميزه الاثبات
 الا بملك الذات في سائر اسميات كالمسمع والبصر والكلام وغدا بغيره غير ذلك بل انقضاء على انما امر ممكنة
 اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ثمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز قوله
 المصلحة في ان يرد ما في ان يرد ما يفرق بالبصر والفرق برفق بالبصر بين جسم وعرض وعرض فهو المصادق
 في ان يرد ما في ان يرد ما يفرق بالبصر والفرق برفق بالبصر بين جسم وعرض وعرض فهو المصادق
 الجسم وعرض وعرض وكما كانا متفرقين برؤية البصر فلما مرئيان ولا يخفى فساد ما وان ريد به الفرق في حال
 البصر فهو لا ينفيد في اثبات المقصود من كون الاعيان مرئيين فاما الفرق باستمال البصرين
 والا قطع مع عدم كونها مرئيين لدخول عدم في مفهومها لانها عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق
 ان الفرق بتوسط استمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر ليجوز ان يكون المبصر عرضا وتوسط كون
 الاصلان يفرق استقل منه وبين اخره في ان الضرورة قاضية بان الروية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاصا
 لمباشرة من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المخطو فيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الروية بشئ
 من الاعيان والاعراض ضروريا محال بل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئى هو الاعراض من الاعراض
 والاضواء وغير ذلك على ما بين محله قوله مير جليل ان الخبر المطلق آه ينفى ان يحصر من اذ الخبر المطلق
 كون الشئ شاعلا في سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه متقابلا للراية بل الامور العامة
 اشاعة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون على صحة الروية واحد منهما قال انما قلنا الشئ في كون جود الوجود
 على الروية لا يبصر لعل ان فيه ثبوت المخطو وموجبه روية الواجب لتحقيق وجوب الوجود وما كونه بالغير فهو
 امر اعتباري محض فلا يصلح على صحة الروية ومعلقا لها استلزامه وفيه انما لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري
 وعلى تقدير تسليمه فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب اجيب بما مر من انما نعلم بالبصرة روية روية الوجود في
 وفي يخفى ان هذا القدر لا يثبت اعلية قوله فان قلت اعلية الامور آه هذا الجواب على تقدير تمامه ما يوضح
 انقضاء بالامور اشاعة للمفاهيم بالامر بالاجابة المحلوسية لا لغيرها اشاعة بالامر بالعرض فخطا كما لمحمد عليه

در امور
غیر
موجود
موجود
موجود

و اکثره متلا و الجواب الخامس لما دة الشبهة ما يبي من الشارح من ان المراد بالعلية متعلق الروية لا شك ان
شياء من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها كونها امورا مقابلة غير موجودة في الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط
آه يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشي من خواص الممكن الموجود كالحادث وبتساوي طرفي
الوجود والعدم الى انة الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الا من حيث كونه علة لروية في الواجب لعل
ولا يلزم صحة روية ما و بما حزن تلك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشي من خواص
الموجود الممكن فمدقوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الروية لفقد شرطها ووجود مانع لا يمنع الصحة
بالمطلوبه اذ لم يحيل بشي من خواص الموجود الممكن شرط لوجود الروية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك
ولا شك انة اذا كان شي من تلك الخواص شرط لعلية لا يكون ذلك لازم من حيث العلية مستحقا في ان
فلا يلزم صحة روية قوله وايضا لو عللت آه يعني لو كان علة صحة الروية الامكان لصح روية المعدم الممكن
لستحق الامكان فيه كونه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر آه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط عليه الامكان
بشي من خواص الموجود كما اشير اليه ايضا قوله التاثير صفة اثبات آه هذا الكلام من السيد الشريف يعني
ظاهره بالعدم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالآخر فذلك
غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى الموثر بل بمعنى متعلق الروية كما سيجي بيانه
ان العلة لا بد ان تكون موثرة واما تايثير صفة اثبات فبثبوتها فرع ثبوت المثبت لانه لا تصيف بالعدم لغيره
ولا يترك منه ولو قيل ان الروية لا تتعلق بالعدم كما في محاشي نفسه لكن لا يتكلم بكلام الشارح قوله وير عليه
انه لا يتبين آه يعني ان الدليل المذكور ساعد على انه لا يمكن ان يكون لعدم نفس العلة الفاعلية او جزئها
ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون لنفس المعدم بشرطها بما يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث الامكان علة
للروية فلا مثبت صحة روية الواجب نقل عنه وانت خير بان اجمال الشرطية لا يقتصر على المعدم بل يجوز ان يشترط
باجمال ان يشترط عليه الوجود بكل ما يخص الممكن انتهى من هذا الظاهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا اليراد
من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلية متعلق الروية والتقابل مما ولا يخاف في الروم كونه موجودا و قد مر
بذكره في شرح المواقف و يتوهم ما ذكره في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلية صحة الروية لا يمكن ان يتعلق بالروية
لما يورث في الصحة من احتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضرورة يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الروية امر موجود
و ان المعدم لا يصح روية نفسا انتهى كلامه لا يمنع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر موجود من خواص الممكن

بوجه الملبوسية فان الدليل المذكور بعينه جازعاً فيما مع امتناع كون الواجب ملبوساً وتقريران الملبوسية مشتركة
 بين الجواهر والعرض لان الفرق باللبس بين جسم وجسم فانما يميز الطويل من العرضين والطويل من الطول
 وتبين الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرران الجسم مركب من الجواهر المفردة فلبس الطول والعرض
 هو لبس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا الفرق بين عرض وعرض باللبس فانما يميز الرطب عن اليابس
 الخشن عن الاطلس فالملبوسية مشتركة بين الجواهر والعرض لا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وسهية
 ليس لا الوجود وبما حرزنا لك ظهر ضعف ما قال فاعضل المحشى يمكن ان يقال ان صحة الملبوسية مختصة
 بالاعراض فلا يفتن بوجه الملبوسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل المذكور اورد على سوية الاجيان جارية بعينه
 الملبوسية الاجيان بل انما هي على ما هو ما قال تم تم في الموضوعين الا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانما لهم
 صحة الملبوسية الواجب فان تقررت الشيخ الاشعري من ثمة يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحواس الاخر
 يعني استلزام صحة الالفاظ صحة اللبس الا انه لم يرد لنقل باللبس لم يفتن الى البحث عن صحة وادبته خيرات فذكره
 يقتضيه صحة الملبوسية والمسموعة ووجه ضعفه في مقابلهما اوضح اسلم الله تعالى في شرح المقاصد والاهل
 ينقض بوجه الملبوسية فتوى الاصناف ان ضعف هذا الدليل على قوله يرد عليه انه يصح ان يقال انما لا يتم
 ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان عدم المعلوم لعدم العلة ايضا والعلة قد يكون محتج بعدم
 مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فجزى
 ان يكون الروية المحتجة معلقا بالاستقراء الممكن في الاستدلال فيعلق المحتج بالممكن ان الارتباط بين المعلق
 المعلق عليه انما هو بحسب وقوعه بئس ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن ان لا ياتي قد يكون محتج بالوقوع
 كما لم تقع الذات فيجوز التعليق منها بحسب وقوعه وليس الارتباط بينها بحسب الامكان حتى يلزم من مكان المعلق عليه
 امكان المعلق جيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف انما هو عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان
 عدم المعلول المعلق عليه فيما يقع عدم علة ليس كبل التعليق بينها انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام علم
 الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منها واجب عدمه محتج بوجوده او
 واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن في غير محتج
 لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل انما هو من تعنت ارادة الحكم
 استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وان كان بالغير ليس بشيء لان استقرار الجبل عين تعلقت ارادة

فلا بد من استقراره لا يمكن بان يفتقد له الاستقرار انما الحال استقراره مع تعلق ارادة بعدم الاستقرار
كما يفيح عنه بيان الشارح قال في فصل الحشوي وحق ان التركيب المذكور لا يفيح في الغلبة بل الصحيح ان يقال
ان الغلبة الغلبة لعدم الحصول وليس في اولها شك في صحة قولنا اذا تفتت اللازم انتفى المطلوب مع انه
قد يكون المطلوب متنع الانتفاء قيل ان سئل ان لا ارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع التعلق
هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والافلاسة للتعليل واداء المشروط والمشرط فيه
بحث اذا لا يتباطى والتعليل بحسب الوقوع في الغرض لا مر لا الفرض فيخرج ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط
قائل قوله وسنبا ان ارادته مجاز عن العلم بضرورة آية في ان ارادته مجاز عن العلم بضرورة آية
ما يكون حاصله بانظر فكلما يطبق في ذكر المطلوب واداة اللازم وذلك شائع في معنى رب ارادتي انظر اليك
عالمك على ضرورة ما وذا ما ويل في الخط ومن متعبه قوله وجيب بان النظر آية في كونها كانت ارادته بمعنى العلم
الضروري في المكان النظر المذكور بعده ايضا لمعناه وليس لك فان النظر الموصول بالي في معنى ارادته لا يحل
سواء فلا تترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم آية علاوة اى على ان طلب العلم بضرورة آية على ان هو
عليه السلام لم يكن عالما بضرورة مع انه بخاطبة لك غير مقبول لان الخاطبة في حكم الحاضر المشاهدة بالعلوم
بالنظر ليس لك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد آية اى يرد على علاوة ان المراد هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضيه العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من مخاطبة من
هو واجد انما العلم بوجه كلي لا بهوية الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهوية الخاصة انكشف بهويته تعالى عند
عليه السلام انكشف المشاهدة فهو ارادته بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصور بوجه
امكانه في حقه تعالى وادومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم الكلام الاول قول المراد بالعلم بهويته الخاصة
هو انكشف بهويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في الترتيب خاصة البصر لا شك في
كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي وبن حال
لما يخلق بعده وعدم لزومه لخطابه فان الخطاب لما يقتضيه العلم بالخطاب لا يملكه يمكن صدقه على كثيرين
وان كانت في الخارج مخصصة في شخص واحد فهو من قبيل العقل بما قلنا طرقت واما قال الفصل الحادي
اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو ما سئل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية فهو لا
الا بطريق الاحساس لان العلم انه لا يتصور بدون الاحساس فكيف يمكن العلم به هو بعض خلق الله

المراد بالرباني آية

[illegible]

فمكابرة محضه لان المقصد العلم بمخلوق لا يوجد الفعل بالاختيارى فلا بد من العلم بوجود خبرى في ايجاده سواء كان
 ناقصا او كاملا انا الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصلح فتدبره الله الموفق قوله وبه ينفع ما يقال انه بما ذكرنا
 من انه لا شعور بتفاصيل الفعل في حال المباشره مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري فيجب النظر في ما قيل يجوز
 ان يكون العبد عالما بتفاصيل الفعل ولا يكون له العلم بعبدته ويجوز ان يكون له شعور وعلم بتلك التفاصيل فيجب
 انما يطول وجوده لا على ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات ومنها ليس كذلك وهو مخرج الشك في انه لا علم له حال
 المباشره ايضا فان التحرك يصحبه ثبات في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعورا بالتفاصيل لا بحركة
 الاجزاء وانما ذكر ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحيل في المصداق بمعنى انفعول عنى المحمول يصح تعلق الفعل به لان
 المصداق عنى الالاتياع والاحداث امر اعتبار لا يتحقق له في الخارج والارزاق المستلزم في الاتياعات فلا يكون
 متعلقا للفعل ثم ينبغي حل ضافة المصداق الى ضمير الخطاب على الاستغناء عن معنوية المقام لان المقام مقام التوجه
 كان اصل الضافة للمعنى على ما بين في محله اذ لو لم يحل على الاستغناء لم يتم المقصود اذ لا شك ان المحمول بعدية
 على مثل السير بالمسيرة الى الجار عنى ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسير انه محمول الجار باعتبار ان تعلق به الفعل
 والحركات الصادقة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الضافة للاستغناء ويجوز ان يكون
 المراد ببعض المعنويات امثال نه المحمول فلا يتم المقصود وهو ثبات ان جميع افعال السبا ومحملاته متعلقة
 والمراد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال نه المحمول من الجواهر مخلوقة له لا مدخل للعبد فيها ولا دخل
 فيما يقع كسب العبد ويستداليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب المقام المقصود ونحو ذلك
 قيل لا حاجة الى حمل الضافة على الاستغناء لان المراد بالفعل المحمول بمعنى الحمل بالمصداق وهو لا يصدق
 مثل السير فانه محمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع والاطلاق لمصدر على المعنى الحمل بالمصداق وان كان مجازا
 من قبيل اطلاق الارزاق واردة بالمعنى الا انه كثيرا ما وقع في كلامهم بحيث يعنى بلا قرينة تدل عليه فتم المقصود
 بهية قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشره او بالتفويض مخلوقة
 له سواء اولها والذات والمحمول على نه المعنى لا يشمل على المتولات كحركة انتحار المسؤول من حركة احدى يديه فلا بد
 من ان يراد بالمحمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتيبه عليه ويحل لا منافاة على الاستغناء فيشمل افعال المباشره والتفويض
 وما يتعلق بالعمل على سبيل الوقوع عليه فيتم المقصود كما لا يخفى قوله اما الوصولية فيسبى ان ما اذا حل سببا
 الوصولية فلا حاجة الى ارادة الاستغناء المقام لان لفظة ما عاينه موضوعية فلا تستغنى عن ما عاينه

خلقكم جميع ما تعلمون بخلاف الاضافة فانها موصوفة في الاصل للعهد وهو الاصل في التعرف فلا بد في الروا
 الاستغراق منها من استقامة المقام قوله وبالحجة فحذف الضمير اقل اى حال الكلام ان حذف الضمير العا
 الى الموصول قل تخلفا بخلاف جعل المصدرية فترجى الشرح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما
 ينبغي قيل غرض الشرح مجر بيان وجه جعل مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يروا ذكر ويمكن ان يقال غرض
 الحشى ايضا مجر بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لا الراد على الشرح قوله وقد يوجه آه اى قد يوجه
 من جانب المعقولة هذه الآيات بان المراد بالخلق خلق الجواهر والسنة فمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها
 خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد بالخلق بالآلة وسببها اسباب وكلاهما على
 انظار لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجب بالخلق المستعدي منزلة لازم بحذف المفعول يدل على
 ان المراد من تصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا تصف بالخلق قوله ولم ينعون كون الخلق آه يعنى ان المعقولة
 لا يتبين الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ولم ينعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق
 العبادة بل مناط خلق الجواهر الخلق الكلى يكون بلا آلات وسباب لم ينعون في رد والآية السابقة اعنى قوله فمن خلق
 في مقام المدح قوله هو ان المكلف باختيار القبة لانه اذا كان الكل مخلق استلزاما يكون لافعال صادرة
 بمنزلة افعال الجادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا ولا لازم بطا وقد تفقوا على ان وقع
 به التكليف اختيار القبة وان خلقوا في انه من حوز التكليف بالاظهار اسم لا قوله يجوز ان يمدح آه حاصله بالانتم
 الشرطية المذكورة بقوله ولم يكن العبد خالقا لبلال المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح
 باعتبار المحلته وان يكون ترتيب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتيبا عاديا مثل ترتيب الاحراق على
 ساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يبال عن لبيتها بان يقال لم رتب الثواب على كل فعل ولم
 يرتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على ساس النار وقيل في اننا نقيم لو لم يكن المدح استنادا
 والذم اعترافيا كما لا يخفى وانما ترك الشرح بهذا الجواب لانه كما ينفعنا نفع الجبرية ايضا فهو علينا لاننا من كل وجه
 بآيات الكسب لا اختيار وهو المعنى فلذا اختاره قوله فان استلزام اجري عادة آه يعنى ان قوله كن حقيقة وليس
 قد اجري عادة في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع كونها بغيرها والمعنى نقول له احدث
 من حيث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الانلى العام بانه تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات لانه اذا
 فحتاج الى خطاب آخر وتيسيل لانه يستحيل قيام الصوت والحرف بانه تعالى ولم يلم يتوقف خطأ التكوين

على انهم يشتغل على اعظم النوازل وهو الوجود جاز فلهذا ما بعد موانعنا قال الشارح لا يجب لان اكثر المفسرين ذهبوا
الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الابدان وسهولة على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني ما في قوله
في الاية ان الله تعالى هو اعني امر المطاع للمطيع في حصول الامور به من غير توقف واعتناء ولا انقطاع الى مراد
امر استمال آية وليس منها قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى ففضل من سبع سموات قال الشارح
في التلويح ليقيننا ان الله تعالى اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى ففضل من سبع سموات قال الشارح
ففضل كما في قوله تعالى ففضل من سبع سموات اي خلق من خلق الله تعالى ففضل من سبع سموات قال الشارح
المراد ان الله تعالى يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى ففضل من سبع سموات قال الشارح
كما قال الله تعالى ففضل من سبع سموات اي خلق من خلق الله تعالى ففضل من سبع سموات قال الشارح
الامر به كذا لا علام والتبيين كما قيل المراد بالعقار في قوله تعالى ففضل من سبع سموات قال الشارح
في الارض الا علام والتبيين لفظا مرهبا واحدا عن اتمام الشيء قوله لا يعبر عنه بحسب مناسبة القام بواجدها
قوله في من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فربما
الى تعلق السكون اذ تعلق العقدة عقبة رادة على معرفتنا فيمكن قوله وفي شرح الموقف ان هذا هو
قال في الم اننا نقول ان الله تعالى لا يشاؤنا هو الارادة الارسية المتعلقة بالاشياء على ما عليه فيما لا يزال
واما عند الفلاسفة فهو على ما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على حسن النظام والكمال نظام وهو على
متمم بالولاية الارسية التي هي سبب لفيضان الموجودات من حيث جملتها على حسن الوجود كما ان الشيء
في شريفه ان الله تعالى من ان الله تعالى عبارة عن جميع المخلوقات في الوجود وفي ايات الكتاب
في شريفه ان الله تعالى من ان الله تعالى عبارة عن جميع المخلوقات في الوجود وفي ايات الكتاب
وبالطرح المصنوع هو على ما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على حسن النظام والكمال نظام وهو على
ذلك لان ما ذكرناه من شرح التلويح الطوسي حيث قال اعلم ان الله تعالى عبارة عن جميع
الموجودات في العالم العقلي فبذلك سبيل لا بدع والعقدة عبارة عن وجودها بالانوار الخارجية مفصلة
المراد بعد ايرادها في التلويح في قوله تعالى ان من شئنا الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره
المفسرين في حاشيته ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال الله تعالى في كلام الحكماء عبارة عن جميع المخلوقات

ان التوفيق

معنى القضاة

وبما ذكرنا في هذه الحاشية ونما سبق ان ليس مقتضاه الاثنية معان احدها الشواشي في مصطلح الاشاعة
 واثالث مصطلح الفلاسفة فاقبل ان مقتضاه معان فهو من قلة التدبر فقدر بقوله لكن التفسير بهما
 يودى آدويني انما لم نعير الشارح مقتضاه بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يودى الى زيادة التكرار وكذا
 تفسيره بالحكم انما يودى الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضا يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى
 اذا اتعالت برجيت مقتضاه الله تعالى لا يريد ان رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد ان رضى بمقتضى تلك
 الصفة وهو المقتضى قد يحجب عن اصل الاعراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفر اذا كان مع الاحتسان له
 عدم الاستحقاق بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصد الى زيادة غواية كما قال الله تعالى حكاه ربنا
 اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك ناهي في الرضا بكفر الغير واما
 الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره لم يفت
 المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره ان كان لا يجب الكفر ولا تجبته قوله وانت خير بان خاد اقلب
 جعل الله تعالى آية يعني ان ذكره المعبر من ان لا معنى للرضا بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى
 له اذ تعلق برضا القلب بصل الله تعالى على قدر كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق بصفة
 على تقدير كونه عبارة عن راداة الازلية مما استقر في محبة ولا شك ان الرضا بها يستلزم الرضا بالمقتضى
 من حيث كونه مقتضا لمرور ان الرضا بالفعل يتعلق بالصفة لا يتصور الا بالرضا بغيره من حيث كونه
 متعلقين له فيكون آمل جواب الشارح وما ذكره المعبر من بقوله فالصواب آية واحد اذ يصير المعنى الرضا
 انما يجب بالرضا المستلزم للرضا بالمقتضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقتضى من حيث ذاته ولما من سائر الحثيات وانما جاز
 الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضيا له من حيث ذاته لان الرضا بالاول
 ليس مقتضاه هو الاصل والشارح الثاني اذ الرضا بالمقتضى انما يجب بتعلق الرضا به فان قيل لا فرق
 بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها فاجبه التخصيص حيث قالوا الرضا بالرضا
 واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان مدركا للامام من آثارها كان من ملاحظة ان يصير من العباد فيها
 لم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فادفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالرضا قوله قالت المعتزلة ان مقتضى
 قالت المعتزلة في التخصيص عن هذه من مقتضى المعلومية بانه تعالى اراد ايمان العباد واختيارهم لاجل انفسهم
 عدم وقوعه لعدم دلالة على تجزؤ بخلاف مقتضى المرد عن الارادة العتية فالتخصيص مشعر بالحق لا ينبغي قوله

يحيى اى ما قالت المعتزلة فى انفسهم ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومخلو
ولا اقل من شناعة حيث لم يقع مراد المك وقع مرادات العبيد الخدم كذا فى شرح المقاصد قوله قبل
لا يعنى من الارادة آه اى قيل فى انفسهم انفس الشناعة على المعتزلة انه لا يعنى من ارادة تعالى ايمان
العباد ورغبة واختيار الا الرضا به فقولهم يختلف المراد به عن الارادة التفويضية قول يختلف المراد به عن الرضا
وهو مذموب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم انفس الشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اى قال
كلام ليس له معنى محصل لان ذلك مما يعنى لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا
عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراف من القول يختلف المراد عن الرضا عندنا
يختلف المراد عن الارادة فيلزمهم انفس الشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراف من انفسهم
فلا يلزم من القول يختلف عن المراد عن الارادة فانه امر قد يجمع معلق الارادة كما فى ايمان بكون
وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه يعلق به الارادة دون الرضا ولا يلزم من يختلف عن المراد انفس الشناعة
نعم يختلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يعنى ما قاله الفاضل الحشى من
ان المعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والسنة ولا شك ان مخالفة الامر والسنة لا يلزم
نقصه ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك مما يتم لو كان سنة الامر عندهم ما نسره بقوم من طلب لما موبه سواء كان
مرادا اوليا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فمختلف المامور به عن الامر مختلف الامر عن الارادة فيلزمهم
انفس المغلوبية بلا ريب قوله او بلا تأشير لقدرة فهو مذموب الاشعري فان الله تعالى اجر عاقبة بان
العبد اذا صرف قدرته واراوته الى الفعل وجده عقيب ذلك من غيبه ان يكون لقدرة واراوته ما
فى وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى وكسوب العبد وسبجى حقيقة انشاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط
بلا ايجاب آه ولا يخفى انه لا يظهر ما ذكره فرق بين مذموب الحكماء ومذموب المعتزلة لان علم الايجاب والاضطرار
انما هو بالنسبة الى بعض القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيره فلا يوجب الايجاب والاضطرار هو
الاختيار بالنسبة الى نواته ولذا قال فى قواعد العقائد ان مذموب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب
للعبد القدرة والارادة وسائر جوارح وجوده المعنوية قال فى الشرح الجديد للتحرير ومذموب الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذموبين باعتبار
خلق الارادة والقدرة فى العبد عند المعتزلة وسبيل الاختيار وعند الفلاسفة بلا ايجاب قوله وهو

نذهب الفلاسفة في المبنى على نظم كلام الحكماء فان تحقيق تدبيرهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان الملائكة شرط
 بعدة لا فائده المبدأ على ما صرح شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان
 معلولهم لا طلاق ان تباينوا في مقالهم فانهم على فلاحون من ان العالم كرة والارض من مركزه وان ذلك
 قسري وحوادث سهام والانسان يدور واسد ثعلب الاراق فابن المفسر شيرازي كذا ذكره المحقق الذي في بعض
 النسخ منجته قوله والكر من امام الحرمين آه قال في شرح المقاصد في القول ان الامام ان الله في كتاب
 الا انه خلاف ما صرح به الارشاد وغيره حيث قال ان الخلق هو الله تعالى ان سواه ان الحوادث كلها
 بقدرة تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق بقوله او مجموع القدرتين آه في قدرته الله بقدرة
 العبد على ان يتخلق بالمجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قواه لا تميز بغير مستقلة بالآيات فان ذلك
 في قدرة الله تعالى بقدرة بتوسط هذه الالغاة وهذا اقرب من حق وان شئت من الكتب انهم
 سويتا ما وجدوا في النسخين على اثر واحد فانه بطل سر سراج قوله بالجمع في قوله وكما في التفسير
 وانما كان في العلم بقدرة تعالى وكونه طاعة على الادب بقدرة الله تعالى بقدرة الله تعالى
 لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمحيية والالزم عليه الرضوخ في قدرته بل ارادوا
 لقدرة في ذلك الوصف فهو نسبة الى عبادة طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق في قوله وورد على غيره
 في الصفات امور اعتبارية ليزم فعل عبادة باعتبار انقضاء الامور بانه وتعالى فان الله في قوله
 القدرة قوله المقصود يعني ان المقصود في قوله بآياته بقدرة الله تعالى في الذين المندرجين فان قوله بآياته
 رد على بجزية اذ لا فعل عندهم كذا على التقادير لعباده عند وصفا الاعمال فيفسها وقوله اختيارية في على
 حيث قال فعل البعد بقدرة بايجاب واضطرار اما الرد على المعزلة فتدبر في ذلك المشرى اليه فيها قوله لان
 الاداية لا يبرى في هو قوله وانه لو لم يكن للبعد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب العقاب على فعله قوله واما قوله لا ترتب
 استحقاق الثواب العقاب بغيره فذكره هو ان ترتب الثواب العقاب امر عاقل كترت بالادراك حقيق مسلسل انما لا يتصل
 لم ترتب الاحراق على سائر ذلك يقال لم ترتب هذا الفعل الثواب العقاب قوله وقدره ايضا على البجيرة آه
 كما رد على البجيرة بعدم صحتها التكليف بوجوب فائدة التكليف والدعوة والبشارة والادب لان فائدة التكليف
 او الترك والما لم يكن من شأن البعد بفعل سائر التكليف بل فائدة ولا يرد في الاستدراك بان يقال لم يكن
 اجمعه ما يترتب في قوله البعد في التكليف يجوز ان يكون ذلك التكليف اعيالا لا اختيارا بل هو القدرة بآياته

اية ليست بعلية خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتيبا عاديا وباعتبار ذلك لا اختيارا لمرتبة على الراجح في العمل
 طاعة اذا وافق ما اوجبه الشرع او معصية اذا خالفه ويعبر علامة الصواب العقاب بيان الجبر وعدمه
 وقدم ان كان مقتضاه دفع لما يورث من ان هذا السؤال اجوابه سبق حيث قال فان قيل فيكون كافيا
 في كونه آية فذلك تكرار محض حاصل لدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث
 علم و قال انما يتعلق بوجود الفعل بعبادة ما من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال عبادة عنه فقط حيث
 حصل لا غير من بالنسبة الى الكفر والعشق مع انه قد فصل في السؤال اجوابه هنا بآية السؤال الثانية مع انما
 باجل الاستغناء عن الفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جل الكفر والعشق من الافعال الموجودة ابا على
 الموجودات في العبد بمعنى الصفة بها في الخارج لا بعبادة وجودها في النفس والافعال اذن عدمها لا يتحقق
 في الخارج قوله وكذا في الثانية ان يقال نعم الله تعالى واراد عدمه لم يتبع اذ لو لم يتبع لما زوجه فليزم ان
 الله تعالى بعد ذلك الموضع ارادة الله تعالى قوله وانت خير بان لا عدم الازلية آتية ان تميم ارادة تعالى
 بالنسبة الى الموجودات لان عدم المحاولات الازلية فتوكانت بسببها بالارادة كانت مما رتبة لان اثر الارادة
 ما لا يكون المقدر المستحق عليه من الجبر فتعظيم الشايع الارادة بالنسبة الى جميع المراتب محل بحث وتكون
 ما في سنن الموقف لعدم ليس محبولا بل بقاء وجوده بل معنى استناده اليه انه لم يتغير شيئا به في العمل فلم يوجد
 الفعل ان استنادا وعدم الى القادر يقتضي حدوثه كفا في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم اربابا بل بقاء
 ما لا يتم كون اثر الارادة حادما للثبوت بجزء تقدم العقد على عدم كعدم الايجاب على الوجود على مذهبهم
 تعظيم الازلة بعدم حتى لا يتبدل شي على عدم فليس بجديد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن بيان لا غير
 لكنه يديم الاستدلال بكونه تعالى مخلصا عن اختيارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان تعبد شي على عدم
 الادانة بعدم ازان الثاني بلا امر اذ لم يكن عدم صالحا لان يكون اثره نسبتا الى جميع الازلة
 على السور بل بحق ان تعبد شي على عدم مستند الى بقاء عدم شيئا به في العمل كما لا يخفى ونهاية ما يتكلف ان يقال
 ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بالارادة الا ان ارتباط الوجود بوجودها مرتبط بعدمها ولا معنى لتعلق الارادة بعدم لان
 تقتضي الازلة بعدم باعتبار عدمها قوله لا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل لعدم شيئا به في العمل كذا
 نقل عنه قوله لا يتبع آية ان لم يتعلق الارادة بالوجود فيمنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة عليه
 المعول من هنا ظهر صواب عدم كون عدم اثر الازلة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة

العلم تابع للمعلوم

يلزم توارد عليتين مستقلتين على حلول احد قوليه المعتزلة لما جازوا تخلف عن الارادة او بمعنى ان المعتزلة لما
قالوا ان تخلف المراد عن ارادة تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غير جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها
عندهم من غير نقض على ما لم يتوجه السؤال عليهم بان تميم ارادة الله تعالى لا تفعل لاسباب يلزم ان يكون العلم بغيره
انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب لا يتبع بل يمكن وجوده وعدمه لان تخلف ممكن نعم روى على كثيرهم السؤال عليهم
تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقض انما قيدنا بالكثر لان ابا الحسن ان قال تميم العلم كمنه يقول
انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة امي كما يمنع
انما فاة كون الفعل للاختيار واجبا او متغيا لا اختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله لا اختيارا
واجبا او متغيا لان العلم تابع للمعلوم يعني ان الاصل في المطابقة للمعلوم والعلم خلق وحكاية عنه فانه انكشاف
على ما هو عليه حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس لما يكون علما اذا كان معلوما حتى لو خالفه بوجه لم يكن علما
بل جهلا فعلم انه لا دخل للعلم في جعل الفعل اجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله كذلك ليس للارادة انما تملك
في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له العلم تابع للمعلوم الا انه صد عن العبد بالاختيار
فهي ايضا تابعة للاختيار العبد لا يكون موجبا للفعل اما قوله والاختيار انقلاب علمه تعالى فجاءا تخلف المراد عن الارادة
فعلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ط قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجاد آه هي اذا كان الجاد
او الامناع متوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجاد الذي لا دخل للاختيار
اصلا وهو المقصود منها لان المقصود نفي الجبر في افعاله الا انه يدعيه بحرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان
ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على تفرع عليه بل هو الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر
ما شئ الاشوي بسلمه يقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يلزم
الجبر في الافعال على ما سيجي تحقيقه واما الذين يهيمون الى ذنب الاستاد فلم يصير حوايلهم لا بعدد ممكن لهم ان يقولوا
ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار كالمخلوق له تعالى في الارادة وهي صفة من
ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والتركيب من غير ذراع وبرج كما في قدحي العطشان فكذلك من الله تعالى لا يستلزم الجبر
اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبر انما يقال الجبر نسبة الى الافعال اعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها
يرى ان صدر ارادة تعالى لا يتعلق بالاختيار لانها في كونها فاعلا متعللا بالاتفاق فذلك
صدر ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر لانها في كونها مختارا ولا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحب نعم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المستقلة باحد الطرفين او الإرادة التابعة للداعي من احد
 الطرفين ايجز عدم الممكن حينئذ على حد في الفعل مطلقا او عند وجوده لكنه ليس كذلك ولا يخفى عليك ان ذكره
 انما يدل على عدم كونه مجبور في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار اما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعاً كما
 انه تعالى موجب بالنسبة الى الإرادة وغيره من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها
 والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل قوله توجيه النقص بالعلم
 بان يقال ما علمه وجوده في الانزل يجب ما علم عدمه يتبع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية
 مع انها اختيارية باتفاق من المتخاصمين قوله واما بالإرادة فبمعنى آية النقص بإرادة تعالى بمعنى ان تعلقات
 الإرادة اذلية فيقال اراد الله تعالى الانزل وجوده يجب ولا يتبع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه
 فيما لا يزال ما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للإرادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب ويتبع قال تعالى
 ايجز ان انتقص ما رزقوا لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت باليجاد فبمعنى فيما لا يزال يجب وجوده لا يتبع
 وجوده فبطل الاختيار فيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل بين الاليجاد وهو لا يشترط الاختيار لتحقيقه
 على الفعل الترك قبل اليجاد واما المنافي له التوجب احوال قبل اليجاد كما حصل من تعلق الإرادة
 في الانزل هو ظاهر قوله وقد يجاب بان الاختيار اه حاصل الجواب بان الاختيار عبارة عن يمكن عن الإرادة
 الصادرة حال ارادة الشيء لا بعد ما فالوجوب حاصل بعد ارادة لاني في الاختيار هذا حاصل في ذاته تعالى
 بالنسبة الى الإرادة لانه كان يمكن في الانزل ان تتعلق ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل ابدال كذا
 بالنسبة الى العلم ايضا لانه قبل تعلق ارادة الله تعالى بخلق علم الموجب لتعلق الإرادة لان تعلقاتها اذلية فلا
 اقبلية والبعدي في الانزل بخلاف ارادة البعد فان تعلقاتها تاخر عن تعلق علمه تعالى وارادته اذلية فتتحقق الوجوب
 او الامتناع قبله فلا يكون له يمكن من الطرفين حين تعلق الإرادة وقد يجاب عن النقص بالإرادة بان المرجح كونه
 في افعالها هو ارادته المستندة الى اية تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بإرادة الله تعالى
 فيزعم ايجز في قطعاً قوله تأمل نقل عنه وتعلل به التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم يمكن من الطرفين
 حين تعلق الإرادة بان يكون تعلقاتها متفرعة على شيء تابع له ان جدد والا فلا وتذا انما يستند اقبلية الذات
 لا الزمانية فالاجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدماً على تعلق الإرادة بان لا يكون
 مقدماً عليه لذات فان تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومتفرعة عليه فتتحقق وجوب الفعل امتناعه قبل تعلق الإرادة به

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته بضرورة توقفها على تعلقها بطريق جبر ارادة
وان كان لتعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله
بالدوران الترتيب المحض وقع لما توهم من ظاهر العبارة من ان القدرة العبدية ارادة مدخل في بعض الامور
يدل على ان قدرته تاثيرية وهو مناف للمطلوب من قوله ان الخالق هو الله تعالى لا محال ان الحكم باليقين
هو ان القدرة العبدية مدخل في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل متى لم يوجد لم يوجد
والترتيب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير وعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مسس النار وترتبه عليه لانه
يحكم العقل بان قدرته مدخل فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى لا محال ان الحكم المنفردة فيه كما
انه لا محال لها في عدم التاثير بل كل منها نظري ثبت بالدليل وما ذكره اندفع شبهة التي اوردت لنفي الجبر
المتوسط من ان بداهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي الطيش والارتعاش بحكم ثبوت تاثيرها
فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون هربا لثبوت قدرة حق وان كذب الثاني كذب الاول فيكون
مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا محال للبداهة في تاثير القدرة الاحادية سيما حين ثبوت استغناء
انما حكم البداهة بالدوران الترتيب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة
بالفعل في ذلك لصفته يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى سبب موثر في حصول ذلك لصفته اذ لا مشورا لا استدلال
ان تعلق الارادة بصير سببا عاديا لان خلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في شأنها
لا وجه للفعل اما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة مستقلة يلزم الجبر بل هو لانه فانها متعلقة
من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومجرب كما عرفت في ارادة الله تعالى من ان صفة توج
تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى
بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبرا في افعاله
اعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد ومنها ما يتعلق بها ارادة تعالى
بلا توسط اختيار العبد يعني ان الله يوجد ما سوا تعلق بها ارادة العبد اولها منها ما يتعلق بها ارادة تعالى بتوسط
اختياره وارادته بحسب ان الله تعالى اوجد العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة توجب احدهما فاذا
رجحت ارادة العبد احد الطرفين تفرغت عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والادوية لانه لا يمتنع ان تعلق الارادة
بصير سببا عاديا لان خلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال

تفصيل

لا وجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب لك ان معنى تعلق ارادته وقدرته
 بصرف الآلات تعقبا ذاتيا فان قيل فكذلك الترجيح المستفاد عليه تعلق القدرة وصرف الودعي اما ان يكون
 مخلوقا مستقلا فاجاب ان الفعل لا يكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات سالك
 على ما بين في موضع من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات
 قهات الارادة فافادة التكليف اذ الارادة تعلق بما جبرها بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة
 بنا على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع كذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته
 وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق مستقلا الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة
 المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للشواب والحاصل ان مستقلا خلق في العبد علما اجاليا بالآلات
 الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما خوذ من لسان الشارع
 وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرتبة لبعضها وقدرة متعلقة بالعقل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت
 مستقلة في الابد لا وجد لا يمنع العلم بالحسن والنجح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالنجح لستحق الثواب
 بالحقبة والنجح والعتاب بطريق حربي لئلا تدركه وان تعلقت بالحسن لستحق العفو والثواب كذلك ولذا لو فصل
 لم يعلم فجهل لستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بغيره وغرم عليه مع العلم بجهل لستحق الموانعة وان لم يخلق
 بعد فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله
 مستقلا فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في
 الافعال صادرة بمقتضاها كما في افعال كبار تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق
 الايجاب والالزام حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب
 وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير
 ان تكون متعلقة بالحسن والنجح هذا يحصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال المستندة
 بحقيقة الحال قوله وقيل معرف القدرة آية اخرى قيل في بيان معنى صرف القدرة ومعارضة صرف
 ان صرف القدرة عبارة عن قصد استمالها وذلك المقصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد
 يحدث عنده القدرة كما سيأتي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل مع ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى
 عند قصد اكتساب الفضل انما خلقها بخلافها لان صرف القدرة متاخرا لآلات عن وجودها لان قصد استمالها

فخرج كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكساب لانه سبب عاوي يخلق القدرة ولم يقدم
غير التاخر ولو كان عينة يلزم تقدم الشئ على نفسه قوله وليس ينبغي لان قصد الاستعمال اعم من كونها
ليس ينبغي انما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد لا يكون مستغلا
لان استعماله موقوف على العقد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه
جميع المتكلمين لا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل متعارف لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان
عن قصد المتعارف لوجود القدرة مع ان ثبوتها من القول كبرها عند قصد الفعل عن الاشياء انما نقاش
للفعل بالزمان لا قبله انما بيان متأخره عن قصد من فلان تقدم الشئ باعتباره لانه لا يخفى تأخره بحسب صنعه
فيكون من يكون القصد من حيث ذاته بقصد الفعل في تأخره باعتباره وصفاً في النظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت متأخره عن قصد من كذا في تركه ما به مقتضى ان المراد من اعتبار قضاءه الى الموت
يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون المراد من تأخره عن الموت باعتباره كونه قبلا مع انه مقدم على الموت
باعتباره لانه ولذا مع دخول القدر في تركه ما به مقتضى قوله في امر التعقيب الذي اى كونه الفعل عقيب مجموع
سرف القدرة وصرف الارادة من التعقيب الذي ان كان القدر يستعمل الى اخر الارادة تعقبا بانماثل الشبهة
بالذات لان خلق الفعل لا يتوقف على كونه القدرة واما رادته بحيث ينتج وجوده لكونه اذ هو من الاشياء
اعاوية التي ليست سببها الا وبيد فكذا لا تعقب قوله والافاقه آه اى وان لم يكن التعقيب انما بل
انما لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله هو خلافه فيكون لا يتوقف على كونه قبل عليه فحينئذ لا شركة آه حمله
تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في كسب الاستاء وعدم اخذ كل من قدرة ابيد قدرة العبد
بقدر بل مجموعها مؤثر في القدرة اذ هو مجموع شركة من سبب الشركة لانه يدل على ان قدرة تعاظم
في الايجاد بل هو اقصد مما جاز الى الاحاطة بحدود سبب الشركة فانه لا يدل على ان القدرة على
بعض الامور لا تقع بان في تركه كما لا يقع بان عدم قدرة على الامور قوله ليس ينبغي انما ذكر ليس ينبغي لان
من المؤمنين اعني قوله الله تعالى قدرة العبد غير ما ليس بخلافه انما يشير على ان الامور انما هي شركة من الشركة لانه
ما يترقد قدرة العبد في بعض الامور يجعله مؤثرا في الشركة ليس في جميع من نوعه من قدرة الله بالكلية يجعل العبد
لا استقلاله في القياس على الامور فان قوله في كذا في قوله لا والحال ان قول بجزان يكون
مستوعبا على قوله دخل قدرة الله في الشركة فيكون قوله في كذا في قوله اى علة عاوية و

ما يدور عليه الفعل وجودا وعدا كالنازع الاحراق والشرط الكفاك ما توقف عليه باخرا فاعل عادة لا حقيقة
 وان لم يكن ارامعه كسب الملا في فان تحقق السبب يستلزم تحقق الاحراق فاقال الفاعل المحض من لا يظهر
 عين كون القدره عاده وبين كونها شرطا جادا ليس شيئا وهذا عند شيخ الاشعري حيث ينبغي كون مثل القدره
 الكاثره التاثير فسميتها علة او شرطا بخلاف قوله ذلك ان تقول انه هذا ما وقع في كلام الامام من ان شأن القدره
 التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراد غير مسلم وانهم انما يقولون التاثير بالفعل لا كون شأنه التاثير قوله شيئا الى
 وجه الذم واستحقاق العقاب ترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها وان لم يكن سبب القبيح وهو تصحيحه فقد رتب الفعل
 ترك القصد اليه بناء على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلقا بالقدره والارادة بل هو متعلق بعدم القدره
 والارادة على ما مر من ان لا اعدام ليست متعلقة بالشيء والقدره والارادة من غير ان يكون مقدره حاصل بغير القدره
 والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات بسبب القبيح بعينه مثل الشرط وشأن القدره اليه لا يصح
 فقط وانما من ترك الواجبات بعدم الاتيان بل ان الترك بمعنى كلف النفس عنها عند نسخ الاسباب ميلان النفس الى
 فعل النفس حاصل بصرف الارادة والقبول بالاتفاق كما ان كلف النفس عن النفس عند تنجلي الاسباب لميلان
 الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدره بالاتفاق كما ان كلف النفس عن النفس عند تنجلي الاسباب لميلان
 ان قول الشارح في حق الذم والعقاب يستلزم منه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل الصا وانه قد لا
 يعرف من استلزامه من العبد لو لم يكن ذلك معنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لانه حتى
 لازم لانه ليس ينبغي ان يقال بعض الفضل انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لا ضاعه سببه بفعل الخير كان معافيا
 بقصد فعل الشر محض التصنيع مع ان قصد فعل الشر معفوالم فعل قول الاصح ان المعفو هو خطر فعل الشر دون
 القصد واما القصد فلا قال في حاشية المعرفه ثم اعلم ان القلوب من الفكر والنية بل يحاسبهم لا يقال بعضهم لا يحاسب
 بعضهم يحاسب الاصح انه ان خطريه لم يعتقد ولم يزدك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر
 مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطريه واجبه فذلك ثبت عليه فانه يسأل بحاسب لقوله تعالى وان تجدوا في
 انفسكم او تخفوه يحاسبكم الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل واحد كان عتبه لاولئك وهو لانيه يكون
 التصنيع سبب لزم والعقاب ترك الواجبات لانيه ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر معنى
 صرف القدره على ما ينبغي في قوله وموجه الاستعانة تعبد حيث قال لانه صرف قدرته الى الكفر وضع خبيثه
 آه واما قلنا انه لانيه في ذلك لان الواجب وان كان من المنهيات الا انه من التروك فمخوذا ان وجه الذم

والغالب فيه نفي لما في فعله قوله نفي الكلام الذي آده في الدليل على جوب المقارنة دليل الزام
 فيجب انهم تعامل بتأثير القدرة في حال الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل بلزم وقوع الفعل
 بالاستطاعة ولكن وقوعه فيها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المورث والا وان لم يكن الزام
 تحقيقا بنينا على سبيل الحق فلا ينفيد وجوب المقارنة لان احتمال وقوع الفعل من الاستطاعة حينئذ
 اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل به منها قيل فيه انه قد عرفت انما استطاع
 عندهم اما جملة عادة او شرط عاود على التقديرين يستحيل وجوده بها عادة اقوال ان كان المندعي استطاع
 يجب ان يكون الفعل لا يجوز تفههما املا فلا بد ان يحيل الكلام الراسيا لانه لو جعل تحقيقا انما يدل على انه
 يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم اتقان تفههما مطلقا وان كان الله ان الاستطاعة يكون مع الفعل
 بطريق جري العادة فلا حاجة الى جعل الراسيا على الحسنى على الاول بناء على رعاية قول الشارح وهو
 كان الاستطاعة عينا وجب ان يكون مقارنته بالفعل لعدم بقاء الاعراض من قوله فلا نفقن بقدره العاود
 اذ كان مقارنته بالقدرة الحادثة بسببه على اتقان بقاء الاعراض لا يرد انفق بقدره العاود تقرير
 لو كانت القوة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرته اسبقا اذ قدم مقدوره اذ انقضى كون القدرة مع الفعل
 فيلزم من حدوث مقدوره خلو قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره كمالها بالجلان بل قدرة اذ لم يجرها
 ومتعلقة في الازل بقدرته فقد ثبت تعلق القدرة بقدره ما قبل حدوثه ولو كانت متعلقة في القدرة الحادثة
 كانت متعلقة في القدرة القديمة ايضا كما في شرح المواضع وحاصل الرفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها
 الاعراض من منى متعلقة بالقاء والالزم قيام الحسنة على امرها كانت قبل الفعل بلزم وقوع الفعل بالاستطاعة
 القدرة القديمة فانها باقية اذ لا وابداء بلزم من تفههما على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض
 لان الامر من عبارة عن ممكن يكون تحيزه بالباقيون في اخذ الصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس بواجب
 آده يعني حاصل الجواب ان الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنته للفعل هو امر سابق مثل الاول ليس بواجب
 السابق داخل في دعواه حتى يريد ان دليله انما يدل على جوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل يجوز ان يكون
 باقية تجدد الامثال على ما هو مذموم في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له تجدد الامثال فلا يلزم
 وقوع الفعل بالاستطاعة قوله وفيه بحث آده حاصله ان معنى المثال السابق داخل في دعواه مذموم لان القدرة قبل
 وذهب المجتهد جازما في حيث قالوا لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والالزم تخلف الاعراض

على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في الموقت قال الشيخ واما بقدر
 احوالهم مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من
 نقاه وبعدها ظهر كانه قوله لا بد من مثل سابق والا فاول ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان جوهر مثل ما هو عند
 بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل تجوز الامثال ما عند من يقارنها حال الفعل ويقولون ببقاء
 الاعراض وليس عند مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يد عليه ان يجوز ان يكون
 آه حاصله انه انما يلزم قيام العزم بالعرض لو كان الامر بالحادث فيها في الحالة الثانية امر موجود واجبي يكون
 عرضا فانه قسم الموجود الممكن اما اذا كان امرا يصير العقل منبذ من غير ان يكون له تحقق في الخلق رايا على اثر
 القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو تيقنا ان افراد الامثال تسبى
 راسخة وليس الرسوخ امرا ناديا عليها ان يخرج كما لا يخفى قال بعض الامثال فها هو البحث مندرج في النظر المذكور
 بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لا يجوز ان يتبع الفعل في الحالة الاولى لا تقاد الشرط آه انه لا يلزم من عدم حدوث
 سعة فيها ان يكون جوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى حكما يجوز ان يكون وجود الشرط في الحالة
 الثانية من جهة وصف اعتبارها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العزم بالعرض او غير ذلك
 الامور لا اعتبارية المناسبة قول ان قول شراح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على
 السوينا في ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في
 الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشراح اراد ان يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية غير راسخة
 تكون شروطا تثيرها فلا يلزم قيام العزم بالعرض فتأمل قوله وهو الامام الرازي آه قال في الموقت
 قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي سبب الافعال المختلفة ولا تسكن نسبتها الى
 الضدين سواء قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير فتها ولا تسكن بالتعلق بالضدين بل
 هي بالنسبة الى كل مقدور غير بالنسبة الاخره خلافا لشرائطه مع الفعل مع الشيخ الاستاذ اراد بالقوة
 القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل آه فمع ما اورث
 على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست ماثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقوة القوة
 المستجمعة بجميع شرائط التاثير وحاصل الرفع ان المراد بالتاثير ما لم يسم بكون المراد القدرة المستجمعة بجميع
 حصول الفعل سواء كانت ماثرة او متعارفة معادة فيطابق في الشيخ وصار الحال ان القدرة مع جميع الجهات يحصل الفعل بها

اسمى سيبها كما هو رأي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو رأي الشيخ متفارئة للفعل غير سابقة عليه وبن
 ملك ابحاث سابقة عليه قوله في كلام الآراء اي وقع في كلام الألمان القدره او ما دونه من شأنها انما اثرها
 لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقت بقدره الحد كما حتى لو لم يسبقها قدره ثباتا لكان كافي في التاثير وحينئذ
 لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التاثير ما لم يكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تعميمه في التحيز
 انما منسرا لقيام هذا لان القائل بالمتناع قيام العزم بالعرض انما يعنى هذا المعنى من قال لا وان يقال
 يعنى اختصاصا لثابت بالمتنوع او التبعية في التحيز لم يات بشي قوله والا فليس وان لم يتبع قيامها
 معا بل محل جاز قيامها معا بل محلي فليس محل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس
 بان يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة آه حاصله ان يجوز ان يكون بين الامرين التقابل بل خصوصية
 ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس انما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد ذكرهما
 الشرح قوله يعني ان المكلف وصفا اضافيا آه يعنى محل جواب الشارح ان المكلف وصفا بحال متعلقه هو
 كون سبابة الالة سالمة عن الآفة والعامة بغير علة تارة بلفظ محل الالة على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه
 ضمنا وهي لفظ الاستطاعة وبغير علة تارة بلفظ مفصل ال على الاضافة موحدا وسلامة الاسباب بالالات
 قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممعنى واما توجيه جواب الشارح بان سلامة مطلقا وان لم يكن
 وصفا لكون المراد سلامة سبابة هو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كائن
 بالاستطاعة كذلك تصيف بذلك حيث يقال وسلامة اسباب مضيح تفسيرها بان يكون كون الاستطاعة وصفا
 ذاتيا مم واللامح تفسيرها بسلامة اسباب لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالامانة
 وان قولنا وسلامة اسباب انما يعنى صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يعنى صحة تفسير الاستطاعة
 بذلك هذا فتح خاطر الكليل وذهبي الحليل بعض من تصدك كل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة
 وصفا ذاتيا ثم والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه واخلا في تقريره جواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلام
 وصفان ضافيان لا فرق بينهما الا بالاحاطة بالتفصيل لا نعم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والالم يصح تفسيرها
 بسلامة اسبابه جعل قوله وقولنا وسلامة اسباب انما يعنى آه جواب سوال هو ان يقال لا نعم انه لا يصح
 تفسير بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال وسلامة اسباب مضيح تفسيرها
 نعمك محل الجواب ان قولنا وسلامة اسباب انما يعنى صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يعنى صحة تفسيره

ولا يخفى ما فيه اما اوله فلا حجة في صحة قوله واللام يصح تفسيره بسلامة اسبابه بمصادرة وان لم يكن فعله مكلف
واما ثانيا فلا حجة في قوله قولا وسلامة اسبابه يصير كلاما على السند الغير المتساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
على ان المنع المذكور لا يضر لان تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه اما ثانيا
فلان اسلوب الكلام ياتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والا قربا فافاد بغير
الافاضل الخ اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وجل لتأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة
بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصد معناه الصحيح بل الغرض منه اعني كونه بحيث يمكن
واعتمدوا على طعنهم ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد ما ذكره في قوله تعالى
هو صفة اعني كونه بحيث يمكن اسبابه ودلالة سلامة اسبابه عليها واسمعة وكذا الكلام كل صفة للشيء بحال
مثل قولنا الدلالة نعم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابو الهيثم مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف
في حاشية شرح الخفيض قدس سره في قوله مطابق الواقع اياه قد ذكر قوله توكيدا للمقام الى آخره اسه توكيدا
النزاع على مورد اى المحققين فانه يحكى عن امام الحرمين الامام الرافعي جواز التكليف بالاحمال بل الوقوع مستبعد
بما ذكره المحقق بقوله قد يقال ان الباب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الا شري قدس سره العزيز قدس سره
تفسيره به وذلك لا يصلح الاول انه لا تأثير لقدرة العبد اذ حاله في مخلوقة اسد بقدر انما ان القدرة تقع
لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون عين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لا يسلطه ذلك ان يكون جميعه
عنده تكليفه بالاطلاق على ما سيذكره المحقق ولانه لا معنى تاثير العبد اذ حاله الا القصد اليه باختياره وان
لم يخلق الله الفعل عقيب فقدرة التكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب على القدرة المعارضة قوله ما تمنع في
كما عدم القديم وقلب محتاق قوله ولو يكن من العبد اما ان لا يكون من جنس متعلق به القدرة الحادثة كقولنا
او لا يكون كمن من النوع او صنف لا يتعلق به التكليف كقولنا الجبل او الطير ان السماء قوله لكن ينطق بعد علمه
فان ما علم الله واداره عدمه قانع وقوم ان كان مكنا في نفسه فافهم بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله قال لا يجوز ان
التكليف بالمتنوع الذي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من صحابنا على تجوز الاما من على ما مرسته لو ان كان صحيح
التكليف باستحسان كان مستلزما للتكليف لا يطلب استعداده حصول الامر بل لان طلبه من تصور وقوعه لا يتصور
او لو تصور تصور مستلزما ويلزم منه تصور الامر على خلاف ما هيته فان ما هيته تافى بثبوته واللام يمكن معناه كونه
الاربعه تاليسين خروج فانه تصور على خلاف ما هيته لان كل ما ليس بربيع ليس بربيع وتحقيق هذا الكلام في شرح الخ

قوله والثانية لا يصح اتفاق آه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز
عند آه يجوز ان يخلق الله فيه قدرة على تكليف العمل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجهاد وليس كذلك
قلت فرق بينهما بان الجهاد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز وقوع آه فان ثبت
على كفره ومن خبره بعد عدم ايمانه بعد عاصيا اجاعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه العجز
ان توفى التكليف بالخلق علمه ارادة بعد وقوع توجيهه قيل ان تكليفه بالاطلاق واقع عند الاستمرار ليس
ان التكليف بالمتنوع لذاته او لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وبشهادة الاستقراء قوله ومن يقول به لا يعد با آه وقع لما توهم من انه اذا كان مراد الاشياء ذكر فلا معنى
لخلاف فيه فان وقوعه مثل التكليف متفق عليه حاصل الرفع ان من لا يقول بوقوع تكليفه بالاطلاق لا
بهذه المرتبة امي المرتبة الثالثة من مراتب الاطلاق نظرا الى انه يمكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا
امى قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير شائعة عليه التكليف قبله فيكون التكليف بالاطلاق
بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما التزاع
اجواز فان التزاع انما هو في جوازه اذا التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جاز وواقع اتفاقا
قوله ولك ان تأخذ بها امى لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تعقيد بها بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع والتزاع في اجوازه في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم شمول الافراد
لان المطلق موضوع محضة من الحقيقة محل لمحص كشيء من غير تعيين ولا شمول لايران من قال بلعم حلا
واكس حلا لا يستلزم الا مرا بطعام جميع الرجال اكسانهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليفه بالاطلاق بالتزاع
في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشى المدق حيل الضمير في قوله ولك ان تأخذ بها الى الاشياء
وقال لك ان لا تعيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم
شمول المتنوع لانه خارج من قوله ما يمكن كذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما الاشياء
ولا يخفى انه لو من الكلام لا دخل له في المقصود اصلا قوله وقد يقال ان الباب آه يعني ان الباب كلف
بالايمان والايمان عبادة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم محبيه من عند الله تعالى ومن حله علم محبيه
لا يؤمن به ولا يصدق فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدق في ان لا يصدق وانه لا يصدق
الشخص ما علم في باطنه خلاف ذلك لا سيما في قطعنا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه

علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجب باطنه خلافا وهو التصديق بل كون علمه
 موجبا للكذبية في الاخبار بانه لا يصدق حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني المتعذر لانه فضلا عن جواز قوله
 وفيه بحث لانه يجوز ان يثبت انه انما يجدي في نفسه خلافا لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يتصور
 فيه العلم بالعلم فلا يجدي في نفسه خلافا فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتبدلية مع حصوله فلا يكون
 تكليفا بالمتعذر لانه نعم ان خلق العلم بالعلم ضروريا لا تخلف عنه عادة فهو متعذر عاذا فيكون من المرتبة الوسطى في العلم
 ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب ناهي
 لو بين استحالة ان يصدق في ان لا يصدق بان اذعان ما وجد نفسه خلافا مستحيل بالبين بان تصدق في الاخبار
 بانه لا يصدق في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصدق في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به يكون جوه
 مستلزما لعدمه يكون محال فلا يتم كما لا يخفى وهذا التفسير اختياره لشرح في حواشي التصديق في جواب
 هذا التفسير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحقيقة به ومعنى لا يؤمن برفع الایجاب لكل الایجاب
 فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار مالم في قوله والذي يحسم ما دة الشبهة اشارة الى ان ذكرنا من ان في حواشي
 قوله والذ يحسم ما دة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره شرح الموقف وجا صله ان بان
 الاجمالي في حقه غير مستلزم للحال انما الحال هو التفصيل ووجوبه بشرط العلم بالتفصيل والتصديق بانه لا يصدق
 المستلزم للحال انما يكلف به اذا علمه وصل اليه بخصوصه وهو محم وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي
 ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام من نؤمن من قومك لان قدس من الاله ولا يخفى ان هذا الجواب ناهي
 عن الوقوع لا عن الجواز لان صدور ذلك الاخبار اليه ممكن اعلی بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان
 بحسب اختلاف الاشخاص هو متبع جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب اشخاص فله نعم
 هذا التفسير كما في ما ذكره الشارح بقوله وجها نقص تفصيلي منع للضرورة وما ذكره المحقق نقص اجمالي حاصل ان الحكم
 مقدما به لانه قد خلف الحكم عنه في مادة مثل ان لم يثبت وقع التكليف بالايمان فضلا عن جواز ان لم يثبت
 بان يقال انه لو كان جائزا لما لم يثبت من فرض وقوعه كمنه يلزم لا يستلزم الكذب في كلام الله حيث اخبر عنه بانه لا يكون
 قولهم انما اعلم بالضرورة الوجدانية آه وقع لما توهم من ان الله ان لا شيء من المتولدات كسواء بعد الدليل انما يتبين
 المتولدات الغير القائمة بحل القدرة واما المتولدات القائمة بها فلا كالعلم ارحل بعد انظر انما لم يجد العلم ارحل
 صوب انفسه بخودك حاصل لرفع انما اعلم بالضرورة ان حاله بالنسبة الى المتولدات اجماله فيما كان بالنسبة

الى المتولدات انما حصلت في غير زمانى ان ليس شئ منها مقدورا لنا ولا يمكن من عدم حصولها فاعلم انه لا اكتساب
 جميع المتولدات قوله يد عليه ان عدم تمكن العبداء جملته ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه بل مباشرة ما يجب
 حصوله فهو محم وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يجب حصوله فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه سببا
 للعبد الا ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يجب حصوله اعني صرفه الارادة والقدرة مع ان العبد مختار
 فيه فكذا في المتولدات قال انما حصل المحشى كمين ان يقال ان كلام الشارح يعني على فعال لمباشرة الممتدة زمانا
 والمتولدات الممتدة زمانا وحاصلة انما فاضرت انما نحاسى حصل فيه الممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع
 امتدادها الا لم يمتد في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا روت ترك مباشرة الضرب الممتد
 فانك قادر على كل امتداد فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا او هي ليست قائمة
 بجل القدرة ولذا لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف امحاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة
 بجل القدرة مع ان العبد يمكن من تركها من شأه وقرى على هذه المتولدات الغير الممتدة او لا قائل بالفضل قولنا ذكره
 كلامنا من نسخ العيكنوت لان يمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة يتحقق حين مباشرة الضرب لا يمكن على
 ان ضرب ضربا شديدا فيحصل الممتد او صغيفا فيحصل غير ممتد بعد مباشرة غير متحقق في افعال لمباشرة ايضا
 فانما يتحقق الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير تسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على
 ان لا يكون فضل المتولدات كسواء ومقدور انما لا بد له من دليل قوله لو لم يقتل بجاز ان يموت آية على تقدير
 عدم القتل لا قطع بوجود الاجل عدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة قوله من غير قطع بامتداد العمر آية على ان يذهب اليه
 جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل عاش الى امتداد ما هو اجله ولا قطع بالموت بل القتل على ما ذهب اليه ابو النضر من ان
 قال لو لم يقتل لمات بل القتل متساوية لو لم ليت لكان قتال قاطعا لاجل قدرة الله تعالى في علمه وموجوه وجود
 ان عدم القتل لم يمتد على تقدير علم الله بانه لا يقتل حينئذ لا يثبت محكمه في شرح المقاصد قوله امي لم يوصل اليه
 يعني ان تعالى لما قدر قتال على قتله قطع عليه لاجل لم يوصل الى اجله فتمتير الفاعل لم يوصله اسج
 الله تعالى لا الى قتال على زعم القائل المحشى حتى يد عليه قائله من ان التفسير بقوله لم يوصله يعني على ان يكون
 عبارة اشرح بكذا ان قتال قد قطع عليه لاجل كمن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه لاجل جليل
 قوله فاعلم اني لمعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى انزل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل النص
 آية المقصود من هذا التحريم بيان الفرق بين نهي جمهور المعتزلة وابل السنة ووضوح ما يقال به اذا كان الاجل نص

بطلان الحيوة في علم الله تعالى المقتول متبا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل كذا
 العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف مكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين
 وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوة بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على الشيعة
 قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يتاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في المقتول
 ام المعلوم في حقه انه ان قتل بات وان لم يقبل بعيش آه كذا وتر السؤال والجواب في شرح المقاصد عليه
 جواب باختصار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل باجله وقدره بطريق القطع
 وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم بخلاف ان يعلم تقدم
 موته بالتفصيل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون آه يعني ان قوله لا يستقدمون
 معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على انجزا ومنه الآية لكل امته اجل فاذا جاء اجلهم لا يتاخرون عنه وكل امته اجل
 لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تعليل قوله لا يتاخرون فقط بالشرط حينئذ غير وان مع
 مع ان المتبادر الى اذهن السليم ان يكون معطوفا على لا يتاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون معطوف
 على قوله ولا يتاخرون وانه سبحانه وتعالى يذكرك على ان عند مجي الاجل كما ينتج التقديم عليه بقصر مدة
 الساعة كذلك ينتج التأخير عنه وان كان اثنائي متكاملا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره وعلمه محال الجمع
 بينهما عدما فيما ذكرنا كالمجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حصول الموت ومن مات على الكفر في معنى التوبة عيسى
 قوله تعالى ولست التوبة للذين يعملون السيئات بما له الاية ويعملن بها ذكرنا حواشي شرح التلخيص عطف على
 بناء على ان يكون قوله لا يتاخرون لا يستقدمون لا يتغير على لفظ قوله ولا يلزم به بالسبب في كتاب
 مبين ومنه ان باب قولهم كلمة فاورد على سودا ولا يضيا فلا يرد ما قال انفاصل الحشيش انت خير بان من اجل
 ذكر الجواب عن قوله لا يستقدمون الحق انه معطوف على مجموع الشرط والجواب على ما هو المشهور قوله قالوا ائمتنا بي ائمتنا
 المعترلة ادعوا الضرورة في نه قوله قالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلان الشارح لفظا على تنبيهها
 حيث قال تحت بطريق الاستعارة كونها في صورة الحجج ولكن ان يقال فيه اشارة الى سنادهم في ادعاء الضرورة
 ذكره انفاصل الحشيش من ان من ادعوا الضرورة من المعترلة فهو الجاهل من بعد ان الجاهل كانوا يقولون بان سنادهم
 وما ذكره الشارح بقوله وحتي آه يعني على تنبيه الجاهل من المعترلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاستعارة مجازا عن تنبيه
 وليس لشيء لان المعترلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل سائر المتولدات

قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى ابد سوا جلد او دعوا فيه اشي تركه من فعل تقابل بقائه
 لو لا القتل الضرورة لما ادعوا في سائر المتولدات وانتفاها عند انتفاها استتدوا بخلاف الكثرة ثلثين
 ابي الحسين بن غير من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لان في كونها متولدات من افعالهم بوجوب
 يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة تسيدون عليه ثمانية بن ابرش يقول انها حاوثة لاحد
 لها والنظام ان كلهما من فعل الله تعالى لا من فعل العبد غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على
 ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح الموقف قوله يدعي عليه لا يوافق آه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع
 ان الاجل هو الزمان الكلي بطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد ولا احتكاك انما هو
 متحقق في المقتول هذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلاً والاخر سبعين قبل عليه حصول الجواب
 انه تعالى قد عمره اربعين على تقدير سبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محله انه تعالى قد عمره سبعين بحيث لا يتصور
 التقدم الاخر عنه بل ما بان طاعة يصير سبباً للثلاثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير طاعة سبعين قوله
 او المراد الزيادة بحسب نحر البركة آه يعني ان المراد بالطاعة تزيد في العمرانها تزيد فيما هو المقصود الا هم من العمرانها
 الكلمات والنجرات التي بها تتكامل النفوس الانسانية فيقرب بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة
 السابقة حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الكلي علم الله تعالى انه يموت فيه ولنا من فيه اجل واحد عند
 غير الكسبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعة وتقدم عند المعتزلة وقال الكسبي انه متعدد احد سائر
 واثاني الموت والمقتول ليس بسبب عند بناء على ان يقتل فعل العبد الموت لا يكون الا فعل الله تعالى
 مفعوله وشر صفة قوله فيتناوله فله لكل التناول المتناول المشروب ايضا قوله وقد يفسر آه اي قد يفسر الرزق سبباً
 الله تعالى الى الحيوان فانفع سواء كان حلالاً او حراماً من الملعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك هو
 والتعريف المعلوم عليه عند الاشاعة قوله فعلى هذا آه اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العوار رزقه لا
 مما سأل الله تعالى فانفع به قوله معناه اي في حيلها رزقاً بعد فانه لا يقال طعارة في العرف انه مرزوق بل
 ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان يتفق به احد من غير جهة الاكل ويتفق به الاخر بالاكل قوله ويوافقه آه اي قوله
 هذا التعريف قوله تعالى وما رزقناهم نافعون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الاتفاق على الغير بخلاف
 التعريف فانه لا يوافقه لان ما تناوله لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال آه اي على تقدير تفسير الرزق بما
 الاول اطلاق الرزق على المنفعة مجاز كونه بعدوه قوله والا خلاصه ان لم يكن المراد بالمعول ملكاً

تفسير الرزق

بني الاذن في التصرف الشرعي بخلافه يعني الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا كما سيجي في الشرح حيث قال وبني هذا الاختلاف آه قوله فيجوز ان يدفع بلا حيلة بحيثية امي حرام اذا
كان المراد ما ذكره من دفع بلا حيلة بحيثية امي مملوك باكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ما ذكره في اكله او
من انه يفتقر التعريف بخبر السلم وخبره اذا اكلها مع حرمتها فانما مملوك كان له عند ابي حنيفة رحمة الله عليه فضيلة
عليها اذا اكلها المالك مع كونها حراما من وانا قلنا يندفع لانها من حيث الاكل ليسا بمملوكين له قوله فيمن
اكتب آه قيل في شرح نظم الاوجه ان الحرام ليس مكسبا عند المعتزلة فيجوز ان يدفع النقص بالجور والخير في عدم كونها
مملوكين قوله مع ان نظره تعالى واما من آه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل آية مزدقة او قسما
ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يعقبن ان يكون كل آية مزدقة مع ان الدواب
لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبد والامارة ملك لهم قال المحشي المدقق وعلم ان الحكم
بالامتناع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ الملك والمنتفع ذو العقل به وما كوال الدواب عليه ايضا فلا وجه
لتخصيصه بالاول فيجوز والا فلا يصح قولهم ذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل وحرمة على
المواقف اقول معنى قوله ذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة
ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فيجوز ان الامتناع من الانتفاع
به بالنسبة الى العبد مقصودا على حال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله
عنه آه امي احبب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه نقا قد ساق اليه كثير من المباحات
ولم يمنع من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام لسوء اختياره اما النقص عن التعريف الاول
فغير مندفع حيث اعتبر فيه الاكل قوله على انه منقوص من مات ولم ياكل آه امي على ذكرتم من انه يلزم ان
يكون من اكل الحرام مزدوقا وهو ليطبق لقوله تعالى واما من آية في الارض الا على السد نزقها منقوص من مات لم ياكل
شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مزدوقا وهو ليطبق بالآية المذكورة عما هو جواكم من هذه المادة فهو
جوانبا عن تلك المادة فان قالوا لا يتم وجود مثل ذلك لشغف فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والنفوس الحيوانية فكيف
نقول في مادة من اكل الحرام ونهنا نقصان ما يرد لوثب بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مزدوق بالآية المذكورة
على ما في شرح المقاصد ما لوثب بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعونة له على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله ايضا
فيه فوائد متعابلة ما اذا لا متعابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضاللا او لستمية ضاللا وهو ظاهر

مع ان المعلوم من الآیات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله واما ثم واما ثم وكذا الهدي
 مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله ثم واما ثم واما ثم فاما ثم لا تنفع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاجتماع
 العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان اجتماع العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم
 اهتدائهم فالتسوية واما ثم واما ثم فاما ثم الى طريق الحق واما ثم فاما ثم سبيل الرشاد وليس المقاصد باشتغال
 العمى اي الكفر على الهدى على الايمان قوله وتخيّل ان يكون انهم اي وتخيّل ان يكون الهدى على الهدى على الهدى
 ويكون المعنى واما ثم واما ثم فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية
 بارتدادهم واما ثم فاما ثم فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية
 اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيوزان يكون الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية فاما ثم الهداية
 فلا حاجة الى ارتحاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله واليصل الى اي يرد على هذا المعنى ايضا ان السائل مختلف
 في الهداية فبعضهم ممدى لبعضهم ليس ببيان طريق الثواب ليم الكمال فلا يصح تفسيره به قوله واليصل الى اي في
 مقام المدح آه يعني انه يقال في مقام المدح فلان ممدى فلان الهداية يعني البيان لكان معناه فلان
 ممدى في طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل
 اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها
 اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فما يوافق لان الرسول لا يكتفي ببيان طريق
 الصواب من حيث انه ثواب بل هو محقق خلق الله تعالى وينفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله
 واما يقال آه اي يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يعينه الاستعداد وانما يحصل لهما
 فضيلة في نفسه فيوزان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد والحاصل منه فمدح فاما ان الاستعداد اتمام الحصول
 المقارن مع عدمه مذمة يعقبة الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدى قوله وفيه بحث اي فيما يقال في
 دفع ما يقال بحث لان الاستعداد ولو لم يكن في نفسه فضيلة والمذمة اما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول فانه
 المقارنة لاثاني كونه فضيلة تستحقه لان مدح به في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا اي يقال في مقام
 المدح فلان ممدى يقال في مقام المدح الذي يقال فيه ممدى ممدى يعني انه لا يفرق بين ممدى وممدى في المدح مع
 ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة الممدى في المدح وحينئذ لا يرد وهذا البحث قوله نعم لم يكن في نعم ممدى
 ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد ولو لم يكن في نفسه عام لكل فلا ينافي المدح وكونه تاما او غير تام امر ممدى ممدى

واما ثم فاما ثم

قد رده حتى يصحح ان يحج باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان
طريق الصواب لان طلب الهداية يتحقق بشهادة الالة والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب فلا يستلزم
طلب اى حاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصل وليس كذلك قوله ويرد على هذا اى على التمسك بالادلة بناء على
التفسير بخلاف الالتهاد ايضا ضرورة ان الالتهاد حاصل مخلوق منم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من انصراف
عن الظاهر والحال على الجواز منى مجازا عما عن زيادة البيان على يقول معترضة او عن تشبیه الالهام عليها
على يقول معاشر أهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال آية اى يمكن ان يقال في دفع الغم من هم
الشرح من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناقض لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى المذكور وما ذكره المشايخ
هو المعنى الشرعى فلا منافاة بينهما قوله ولا يصلح آية لا تنفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله لم يعتبر قوله
فان قلت بل لا يصلح آية بل لا تنفع في الدين لوجود التكليف والتعريف للنعيم والمقيم اى التمكن منه كونه على
المنزلة قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى في ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة تصبر واما
اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجاهل او الباطل فكون الاصل في حق الكافر الفقير عدم
اولا لانه اولى بطلب العقل ظهور عدم ورود الاشكال المذكور على هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بعدا من ان
وجوب الاصل وجوب الادنى للحكمة فلا يرد عليه ما ذكره الشرح والمحتش وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا
حاصله ان المنة انما يكون الاضال واختيارية واذا كان الاصل واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه تعالى
لاستلزام السخط والسفاهة والجهل للحال على انه تعالى على ما قالوا يكون لا تالذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا
لمنة في مثل ذلك الفعل لا منتهى لطلبه ولا يمكن له تركه وانما قيد الاصل بالمقدور وبعض المضرة لانهم قالوا الاصل المقدر
المضر غير واجب على الله تعالى بتركه كاحياء المفضل والتكليف والتعريف للنعيم والمقيم آية فان ذلك ان كان اصله
في الدين الا انه مضر له او كلف يحل ان يطعن ويستبكر فيمنع في العتاب الا كبر قوله حاصله ان الاصل امر لا يوجب حرجا
لانهم ان ترك الاصل يكون بخلا وسفها لان كل العبد الكريم المحكم بعلمه بواجب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن
اصلا بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية لمصلحة مما لا يصلح الى العبد غير واجب عليه لا محض حتى لا يضر
فيجوز ان يعمله ان لا يعمله غاية لمصلحة آخر قوله قيل عليه المعترضة آية اى متى عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصل لا
الحكمة وشمالة المصلحة لا يخالف بذهب المعتزلة فانهم ايضا جواز ترك الاصل اذا اقتضاه الحكمة على ما قال

الرجحى في الكساف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فاعذبهم عذابا وانا نتقذهم فانك انت العزيز الحكيم
ان تعذبهم ليس بخارج عن حكمك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصح بالنسبة الى الكفار جزاء باكانوا
يعلمون لكن ان تعذبهم وترك ما هو الاصح بالنسبة اليهم فخير ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمك قوله وجوب
انه لا دلالة في كلام على انه آية يعني ان كلام الرجحى لا يدل على ان عدم المغفرة اصح حتى يكون المغفرة ترك الاصح
لسبب اقتضاء الحكمة وجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصح لانه يجوز ان يكون لاجل استحباب الكفر العقاب
على ما هو شهيهم من وجوب عقاب الكفار واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصح فمضى كلام
الرجحى وهو قوله ان تعذبهم فليس ذلك بخارج عن حكمك انه على تقدير ان تعذبهم يكون ذلك هو الاصح لا مقتضاء
الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في المغفرة اصح لان كونها اصح موقوف على وقوعها
والوقوع محال حتى يكفر عندهم فخير ان يستلزم الحال للحال ولو سلم ان الاصح على تقدير المغفرة ايضا عدم
المغفرة فلا يلزم انه يلزم جواز ترك الاصح الكفر هو عدم المغفرة على تقدير الحال الكفر هو ان تعذبهم لا ينافي
كونه في تركه محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصح الذي هو عدم
المغفرة معلق بحدوث الكفار محال ولو سلم جميع ما ذكرنا فالكلام مع جمهور المعتزلة مع الرجحى قال القائل
الحشى وتعالى ان يقول ليس اذ ذلك القائل ان كلام الرجحى دلالة على ان عدم المغفرة اصح كما عظم بل
مراده ان الرجحى جواز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جواز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فمضى من
ذلك انه يجوز ترك الاصح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينا في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نعلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر جواز ان يكون له حصة
بالاستحسان تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصح هو ترك واجب هو حق العبد
يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا قوله على ذكره الحشى قوله وهما
بحث آية في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه لا يدل على انه يجوز ترك الاصح بناء على اقتضاء الحكمة
لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك نخل وسعة وجعل يستحيل على الله تعالى
الحكمة ونسب اصحابا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فاجاب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال
اي اللهم الا ان يقال في دفعه البحث ان المراد من وجوب على الله تعالى نفى وجوب خصوصيات
على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبشارة الرسول عقاب الكفار واثابة المطيع الوضوح على الامام الاصح لا نفى على

مطلق الحکمة فانه لازم للحکیم لم یوجب الامور قوله قبل مناه اقتضاء الحکمة آه یبینه من وجوب استی علی الله
 اقتضاء هذه الحکمة مع کونه قادراً علی ترکها و هذا غیر الوجوب و بین اللذین اطلبها الشارح بقوله اذ ليس مناه استحقاق
 تاركه لازم قوله و جوابه انهم آه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المصلحة عند المعثرة بعینه الوجوب بالکمال هو مصطلح الفلاسفة
 لازم جعلوا الا خلال بالیقینیه الحکمة نقضاً مستحلاً علی الله تعالی فیسبب لزوم الحال کون ترک ما یقتضیه الحکمة مستحلاً و
 مع ذلك ترک بالنظر الی ذاته تعالی فیکون صدق ما یقتضیه الحکمة لازماً لذاته لا قضاء الحکمة و هذا بعینه منسب بفقهاء
 حیثه قالوا یجب صدق در العالم و ترک بالنظر الی ذاته تعالی کمن طرف الفعل لازم لذاته تعالی لا شمله علی المصلح
 و امتناع الحکمة و اما نحن معاشرا بل استنه فلا نقول باستحالة ترک ما یقتضیه الحکمة و لا باستلزامه نقضاً بخلاف ان
 یكون ترکها حکم و مصلح لا یطلع علیها و ان کان یجب علیه عایة مطلق الحکم و هذا کما نبأه علی قولهم ما یحسن
 العقلین فافهم لما قالوا ان ترک المصلح و اللطف و عقاب الناس و ثواب المصلح متبع عقلاً لا یجوز علی الله
 حکم الوجوب تلك الخصوصیات و قالوا ان الاحتمال یقتضی سحیل علی الله فافهم بالزم الفلاسفة من نفی الاختیار
 قوله و لیسنه نه الی العناية الازلیة اسی لیسنه و ان الفلاسفة ایجاد العالم الی العناية الازلیة و یسے علمه تعالی
 بوجه النظام الاکمل فی الازل قال ابن سینا العناية احاطة بکل الاول باکمل و ما یجب ان یكون علیه ککل
 یكون علی حسن النظام و اکملها من قبل الاول کبیفیه و صواب ترتیب وجود اکل منع لفتیان الخیر و الخیر
 فی اکل من غیر انبات مقصد و طلب من الاول الخیر تعالی و تقدس قوله و لهذا اضطررنا لما خرون الی الکل
 ان الجواب بهذا المصلحة راجع الی الفلاسفة اضطررنا خرداً و المتشرعة و قالوا ان معنی الوجوب الله ان یفعله لفته
 و لا یتبرک و ان جازان ترک فلا یكون شی من طرفه الفعل ترک لازماً لذاته بحيث یتحیل الطرف الآخر من یكون
 الی مذنب فلاسفة کما فی العادات فاما تعلم یقیناً ان حیل عدم تعقیب نیاد ان جاز ان یقلب قوله و آیه
 بان الوجوب آه ای احیب عما قاله متاخر و المتشرعة بان الوجوب حیثه محذور و تسمیة ان یكون حیثه محذور ان الله تعالی
 لا یتبرک علی سبیل حر العادة و ذلك لیس من الوجود فی شی بل اطلاق الوجوب علیه محذور اصطلاح قوله و آیه
 آه ای المحب من متاخری المتشرعة انهم لا یحیلون ما اخرج به الشارح من انفعاله تعالی من محی القیامة و المحذور و
 و المیزان و الکثرة و التعذیب و التغمیم و نحو ذلك و اجاب علیه تعالی قیام الدلیل هو اخبار الشارح علی ان
 یفعله القبة فان معنی الوجوب علی ما قاله متحقق من الافعال لقی خبره الشارح کما هو متحقق من الامور الی وجوب
 علی ذاته تعالی من المصلح و اللطف و الثواب و العقاب بزمهم مع انهم لا یحیلون تلك الافعال اجابة علی

تعالی و تقدس موله لانه الما ک علی لا ٱطلاق وله التصرف کیف یشاء فلا یوجب علیه الذم علی من علی من افعاله
 بل هو المحمود فی کل افعاله و هذا بناء علی لطلان کون الحسن و القبح للاشیاء ذاتی بل کل ما فعله الحکیم فهو حسن المعزلة
 اتعالمون باوجوب العقلي علیه تکلیفی استحقاق تاركه الذم ینکون ذلک و تقیید قوله ولا للعقاب ٱلثقل
 اشارة الی ما ذکرنا من ان المعزلة لا یتفقون فی انه لایسنه للذم لانه الما ک علی لا ٱطلاق قوله انما ٱقیدنا
 بالامکان النظم من اطلاق الامکان ههنا و بما ذکره فی بحث الرویه من عدم کفایت الامکان الذم
 فی العمل بالظواهر ان المراد بالامکان الامکان الکیفی المفسر بحکم العقل بعدیم انما ٱلکون حیثه لا بد من الکیفی
 علیه اذ لا یمکن العقل یک غایة المتوقف مع ان القوم لم یتبرهنوا انه فاکح ان المراد بالامکان الامکان الکیفی
 و انه کاف فی العلم بالظواهر علی ما عرفت فی بحث الرویه و حیثه یمکن المراد بقوله فی المنتغات العقلیه
 ای ما حکم العقل بما عماره علی التوجیه الاول بالقیال لسادیه فتذكر قوله لتقدم العقل علی النقل لان العقل
 اصل النقل لکونه موقوفا علی اثبات الصانع و کونه عالما کافرا حتی ٱبطال النقل بالنقل لاصل الصانع
 و فی ذلک ٱبطال لاصل الصانع جمیعاً قوله بحیه باوید بالاسیلا و العبد کما فی قول انشاء شعرة استوی عرض
 علی المعلق من غیر سیف و دم مهراق ای استحوذ علی من قبل التوریه و هو ان یطویر لفظه
 معنیان قریب و بعید و یراد به البعید و یجوز ان ٱویل علی راسی من لم یقف علی قوله تعا الا الله و یصله بقوله
 و الا انخون فی العلم و اما علی راسی من یقف علیه فلا یجب التاویل بل یجب ان یفهم من علمه الی الله تعا و ان
 یصدق بان کل ذلک من عند ربنا علی ما روى عن احمد بن حنبل انه قال الاستواء معلوم و کیفیه
 مجهول و لبحث عن مبدء کون هذا المذهب یضا النقل و اورد فی المنتغات العقلیه لیس فی نقله ان علمه
 منقوض الی الله و اما علینا الا ان لصدق بانه من عند الله تعا قوله و نحوه هو ما ذکره صاحب الکشاف انه لما کان
 الاستواء علی العرش و سیر الملک عما یتبع الملک جمله کنایة عن الملک لما اتمنع ههنا لیسنه الحق صا حاربا
 و هذا کما یقال استوی فلان علی السیر او صارا لکاد ان لم یجلس علی السیر بل لم یمکن له سیر اصلا کقوله تعا و کان
 الیسویدا و معلوم ای هو یجلی بل بداهة بوطان ای هو جواد من غیر تصور بیده و لا غل لا یسط قوله عز من
 انما زاحقهم بها العرض الملقه پیش اوردون فقیس العزم بالاحراق فقیس باللازم لان الاحراق لازم لعزم علی انکارها
 ان العقل لازم لعزم علی السیف قوله و قوله تعا و یوم تقوم الساعة آه یخضعه الاستدلال بهذا الایة ان عطف قوله یوم
 تقوم الساعة آه یخضعه الاستدلال بهذا الایة ان عطف قوله و یوم تقوم الساعة علی قوله انما یعرضون علیها

ويل على ان عرس النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الالية في حق الموتى وما ذكركم لا
 غراب البقر اذ لا تقضي به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الغلو
 يعني ان الغلو يدل على ان احوال النار عقيب الاغواق مستحق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة مشرع زماناً
 طويلاً فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القياسه وهو المراد بعذاب البقر واما قال المنكرون من زمرة الدنيا في
 زمرة الآخرة اقل قليل فقلنا يستل ان عذابنا ويل لا داعي اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير المحمي في سبب لصان الحق
 وابن الجوزي الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير المحمي وهو سفسطة ظاهرة لان الجواد لا يحسن تعذيبه
 تعذيبه قال لعل الخشي قد رويته مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصعدت محمد عليه السلام ان بعض الاشجار
 قد صارت بالسباحة انقطع ماء عنه خوفاً من ان يكون وقد جهنم عين يسمع قوله لتعاودوا بانفس الجوارح وانه
 لتعاودوا ان تخلق في الاشجار الاحجار وراكا يكون سبباً لتلذذها وتماثلها استه كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد
 بالمحي منها ما ليعا وفيه الروح وليست عنه الافعال لا اختيارية بل يدركها لالم واللذة فاذا خلق الله فيها وراكا
 يكون سبباً لا وراك الالم واللذة يكون حياً لا حياً اولذا قال مشايخ في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في الاشجار
 او بعضها نوعاً من الحيوة قد لا يدرك الالم واللذة واما تعذيبها لما كولا آه وضع لما قبل ان تعذب من كل السباع
 والطيور وتفرقت اجزاء من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة محال لوضع انه وضع الاشجار فان الله وخلق
 او في خلل البدن تيلم وتيلد مع عدم شئونهما ذلك قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول آه في قال اننا قولنا
 المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد مرة الاول الصياحي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معاد لان
 المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ او لا
 وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض الشخصية للشئ
 فانما نعظم بالضرورة ان الموجود مع قية كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قية كونه قبل هذا الزمان قوله
 اولاً بان اعادة آه هذا جواب اختيار الشئ الثاني يعني انما تخار انه لا يعاد الوقت الاول قوله فيكون اعادة للمعدوم بعينه
 اعادة الحين بالمشخصات المستمرة في وجوده الخاص في ولا ننم ان الوقت من الشخصات المستمرة في الوجود الخاص
 فان فيه الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرنا من انما نعظم بالضرورة ان الموجود مع قية كونه
 في هذا الزمان غير الموجود مع قية كونه قبل هذا الزمان فهو امر موهي وانما نعظم بالضرورة انما هو
 بسبب انه في هذا الزمان لا اعتبار دون الخارج والاهي وان كانت الوقت من الشخصات المستمرة ان يتبدل

المشخصات ليستلزم تبدل الاشخاص يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقى الشخصات على شخص مفار
 لما سبقه وهو لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقى الشخصات على شخص كان حاصله فى الوقت السابق مع
 الشخصات الاخر وتكونه لعل المستقلة على سبيل تبدل ما نزلنا القول فحينئذ يحصل عادة المعدوم بعينه من غير
 اعادة الوقت الاول الشخص بالاصل فى الوقت الثانى هو الحاصل فى الاول بلا تفاوت قوله لا يقال تحمل ان
 يراد به معنى انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لوجوب المستدل مطلق الاول من جملة الشخصات لكن تحمل ان يكون
 مراده بقوله ان الوقت من جملة الشخصات ان وقت الحدث من جملة الشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب
 تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدث قوله لا نقول بزماع انه كلام على السند آه يعنى ان هذا الكلام مع كونه كلاما
 على السند اعنى قوله انما يلزم تبدل الاشخاص هو عدم اعادة لعل لبقاء المنع الجواز اعنى لانم ان الوقت من الشخصات
 الخارجية بحاله مدفع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدث من جملة الشخصات المعبرة عن الوجود لان المعبر عن الوجود
 لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدث ليس كذلك فالشيء موجودا الى ان الثانى مع انتفاء وقت الحدث بل
 الحدث من جملة معدلات الوجود والحادث فلا يكون من جملة شخصاته فلا يصير عدمه فى الاعادة كما لا يصير عدمه فى
 حال لبقاء قوله واما بيان المبدأ هو الموجود اى حيثما يتبين آه وحاصله اختيار الشئ الاول هو ان
 الوقت معاد ايضا ولازم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود فى الوقت المبدأ
 وهو الذى لم يسبقه حدث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد وسبوق بحدث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا
 فان كون الشئ مبدأ انما يعبر عنه باعتبار كونه غير مسبوق بحدث آخر وهذا لا مر غير مستحق فى المعاد ضرورة
 انه مع وقته مسبوق بحدثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع
 الاموات فى وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لا يستلزم تحمل المعدوم
 بين الشئ ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه فى الحقيقة تحمل المعدوم بين
 زمانى الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب اننا لانم على تقدير عدم اعادة الوقت
 يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قور دليل امتناع اعادة المعدوم بانه انما
 يباد الوقت الاول هو محال ولا يباد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب اننا فى قوله وقالوا ايضا لو
 المعدوم آه اى قال اننا نقول ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تحمل المعدوم بين الشئ ونفسه
 ضرورة ان الوجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتحمل لعدم بين الشئ ونفسه محال لا يستلزم

اعادة المعدوم

اعادة المصنف

بشأنه وبينه والافهم بقدمه اشق بالوجود في نفسه فلا بد ان يكون الوجود بعد عدمه غير الوجود وقبله حتى يتصور
 التحلل منها فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجب منع الاستحالة اذ اى لانهم ان التحلل منها محال لان
 من التحلل ان كان موجودا ثم زال عنه الوجود جزا ان ختم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة التحلل
 لعدم وقطع الاتصال بين ما في الوجود والاستحالة فيه لوجود الطرفين المتعارضين بالذات انما التحلل
 لعدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولو لم يكن نفسه موجودا
 ثم يوجد نفسه وبينها ليس كذلك فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بعدم الزمان الآخر
 ثم انصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فهو تحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الزمانين بل في الزمان
 شخص في ما بينهما ثم حله ثم لم يبق الا ان الجواب منى على ان الوقت ليس بالاشخاص المعبرة في الوجود فلا بد من عاودة
 فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب تجوز التميز بين الوقتين اذ معنى قد يجاب بمنع استحالة التحلل لعدم بين الشخص لعدم
 لان التحلل محال هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجود ونفسه وهو غير لازم يجوز ان يكون الشخص الواحد
 متميزا عن نفسه في الوقتين اذ في وقت الابد والاعادة بالعبارة من الغير لا تخلت شخص مع بقائه شخصاته في
 كلا الحالين فيكون عاودة المعدوم بعينه لبقاء الشخصيات والتحلل من الامر من المتعارضين من زمان التحلل
 مع الامور العارضة له في وقت الابد وغير المتأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين
 هذا الجواب السابق وان كان في كليهما من استحالة التحلل ان حاصل الجواب ان التحلل حاصل في
 الشخص ونفسه لكن ما يعتبر من مختلفين هو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التحلل ليس بين الشخص ونفسه
 بل بين الزمانين المتعارضين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصيات بخلاف
 وذلك نظاير قوله وايضا لو تم ذلك وجواب ان الشخص لا يحل في نفسه بزم ما ذكرتم من عاودة المعدوم مستلزم
 تحلل لعدم بين الشيء ونفسه لا يمنع بقاء الشخص من لا تخالف زمانا ولا تحلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود
 في ظرفه مع ان بقاء الشخص محقق قوله وفيه بحث اذ اى ما ذكر من الجواب انما هو ان الذات بحث اذ اى انما في زمان
 الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالحوار عن غير الشخص لا يقع زوم تحلل لعدم بين الشخصيات ونفسها وبين ذات
 الشخص ونفسه وان وقع ذلك لاختلاف زوم التحلل بين الشخص المتأخوذ مع تلك الحوار عن ونفسه لكن المقصود ان
 اعادة الشخص لعدم بعينه لا يستلزم تحلل لعدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالحوار عن غير
 الشخص وذلك نظاير ما في انما في زمان فلا معنى لتحلل انما في زمانه قطع الاتصال بين الشخص ونفسه في زمانه

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بين كل زمان بين
 ذلك الشخص ونفسه بخلاف إعادة المعدم بعينه فانه يتصور تخلل عدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة لعدم
 نعم انه يحصل التخلل بين طرفي الزمان هو ان يفسر بقاؤه ذلك الشخص بقوله اذا اختلفت آه في قوله
 وقد يجاب آه وقوله ثم لا يخفى آه في قوله واليهما لزم ذلك آه وقوله ونهب بعينهم الى إعادة آه في قوله ثم لا يخفى
 بالعدم جميع ما سوا ذلك وهو مخالف لقوله تعالى في الصور ففزع من فجأة الموت ومن الارض الا من شاء الله
 قوله واجيب بان السلاكة وكذا امثلة يسهل فاعرفا ولا تهم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان
 الاعداء ايضا قوله فالتفرق اهلها لكل الى لاجسامهم الاجزاء ونحو جبا عن صفاتها منها وتكال حجة الاستدلال
 الاحياء الكون في حذاته بالكل وانما لانه هيك وويل على كل اتيان الكلمة الاسمية الدالة على الاستمرار وقا
 في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض الجبال الى روضة الحقيقة فزادوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا
 وان كل شيء بالكل وانما لانه يصير بالكل في وقت من الاوقات بل هو بالكل زلا وابد قوله لعل الله تعالى
 الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقضيها الملك باذن الله
 حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحوادث في زمانه مجردا عما
 لم يقيم عليه شأه بل مخالف لقوله تعالى قال من يحى العظام ويحيى قلوبها الكائنات بالاول مرة فانه صريح
 ان المحشور هي الاجزاء الاربعة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في ابي بن خلف
 خاتم النبي وآله لعظيم قدرهم وبلى نفثة سيده فقال يا محمد عم اترى الله يحيى نذرا بعد ما رمى فقال نعم يحيى
 وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية لا اكل ولا دليل فطريا على كونها اجزاء اصلية للمولود وكما
 ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الاربعة التي في غير الملك على الجسم المسمى كما ورد في الحديث الصحيح قوله
 الوقوع لا في الاجزاء بل في لا اعتبار للاختلال المستقل لان الجسم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفتى
 الاحتمال المستقل قوله لان العذاب للروح المستقل به لانه المدرك للذة والالم سوا ما كان ذلك جسمه لطيفا
 فيه على هو نذير كثر المستقلين او جوارحه على هو نذير لمحققين او غير ذلك لو سلم ان الالم للاجزاء ونحوها
 يخطئ المستقل الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله جمل الجواب ان النسخ يتعلق بنفس مبدن آخر لا يكون
 من اجزاء المبدن الاول هو غير لازم اما التعلق بالمبدن المولود من الاجزاء الاصلية للمبدن الاول
 مع متاعه له في الكمية والترتيب فليس يتباين فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره بنية وكيفية

ان التنازع

دفع الله ان لا يحرم
شبه معلوم

قوله وانت خير بان دعوى آية الله عليه السلام من اتحاد اجزاء الجسد غير مسموعة لابل من دليل لا
ان يكون اجزاء الجسد اثنا في غير اجزاء الاول نقل عنه ولعل المدعى يعني دعواه على ان متاعرة اجزائه
الاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه استتم كلامه قال الفاضل المحقق نفى تعلق الالم
بالجسد غير معقول اذ القوة الالهية تكون في الجسد فهو محل الالم قطعاً وفيه انه ان اراد يكون محل الالم ان يتألم
ظاهر لفتاوى الامام الجليل الذي لا حياة فيه وان اراد انه واسطة لتألم المرح فهو مسلم كنه لا يفتح في كونه
من الاجزاء الواحدة لعدم كونه معداً قال الفاضل الجليلي يراد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجسد ميل الى التنازع وجمع
عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعتز من الاجزاء الاصلية وفيه ان التنازع هو ان يكون البدن
متاعراً الاول بحسب الاجزاء الاصلية لان يكون جلده متاعراً بالجدة قوله والاصح انه غير فانه في التنازع سواء كان
منه على رائي رايه اذ حوضاً على في رايه اخرى قال السبكي وروي انه عليه السلام قال اكثر من في الجنة وعنه
ربى فيه خير كثر ياداه اصل من اصل العبد من العبد من الرزق وارب من الفج وقيل هو حوض من قوله
والحق من في الموقف على روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله ان طلبك قال على الصراط فان لم تجد الصراط
الميزان فان لم تجد الصراط فالحوض فان يدل على الحق الحوض في المحشر قال الامام الرازي في تفسيره روي الاخبار
ان اكثر حوض من على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف
واذا كان الجنة يأتي به في الجنة فعلى ما كونه في الجنة لا ياتي كونه في الموقف ايضا قوله يجوز ان يكون نعم
النج اشارته الى دفع توهم هو ان هذا الحديث يدل على ان يشرب بار الحوض مرة اخرى لان الشرط ان يكون دفع
الطعام وحال دفع ان دفع الشرب انما غير معلوم وعلى تقدير تسليم يجوز ان يكون التسليم لا دفع الطعام قوله يجوز
ان لا يشرب به الا من قدر له دفع توهم هو ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم من المؤمنين لو شرب به يجب ان يطعم
مع ان الطعام لازم للاحراق بالبار وقوله الامم قد رتب له سلامة اشارته الى ان الشرب قبل ودنا وقبل الشرب
منه يكون بعد الحق والنجاة من النار قوله او لا يعذب بالطعام اي من شرب منه وقدر له خول النار لا يعذب
بما اطعم بل يكون غداً غير ذلك فان ظاهره ما يشهد على ان جميع الامة يشربون منه الا من اراد من الاسلام
حايذا ما يشهد ان الطعام لازم للتعذيب بالبار قوله فوجب ان يطلب النج نقل عنه فحيز ان يكون الميزان بين
الاصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب لاني الحوض ثم الميزان ثم في الصراط وان طلب الصراط ثم في الميزان ثم
اني الحوض وذكره عليه السلام بهذا الطريق الثاني اشارته الى ان الصراط اقوى الطمان فان الاحتياج اليه كونه

فالطلب فيه اولاً اجد استتار كلامه بنسخ ما قاله تعالى في الحاشية ان الاستيناف من كل طرف وان
 عقلاً لكن التركيب ياتي عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجد في الموضع المتأخر تاخرنا يا فاطمة في الموضع
 المتقدم قدما يا فاطمة ان يقال ان لم تجد في الموضع المتقدم فاطمة في الموضع المتأخر
 ووجه الرفع انه يحسن الامر بالطلب في المتأخر لا في المتقدم في الموضع المتقدم ووجه الرفع انه يحسن
 اذ يعني باقيل انه كان ليعطى في ارض فلسطين كبرية في الشام او قرية بالحوارات او كان من خارج كبريا
 خلقه الله تعالى استجاباً لادعائه عليه السلام قوله في عليته آه وايضا يجوز ان يكون المبدأ عبارة عن انتقال
 من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قاله في كتاب التعليل انه ارسل من كعب البستان ارضاً عند كافي قوله تعالى
 ايسرنا من ارضهم فاعلم قوله في خلقها لا يعلمهم اعم توجيه للمعارضة بينه ان الامم في الذين لا اهل يحمل ما يشبه
 اخلق فاعلم في خلقها الله المستقبل لاهل الذين لا يريدون عدوا ولا معاداً فاعلم ان قوله ان قوله ان قسماً
 ان يحمل اي معنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان يحمل ما منته واللام لا اهل كمن يحمل ان يكون اهل مستعداً
 الى معقولين ويكون قوله للذين معقولاً ما لا فيصير من الالية تجعل الحجة كائنته وما صلتهم في الزمان المستقبل فغير
 اهل كما يدل الالية على عدم حصوله الا ان جعل الحجة كائنته وما صلتهم لا ان نفس الحجة غير كائنته لهم فلا معارضة
 وفي بعض النسخ بدل قوله في اهل جعلها كائنته لهم فيصير اهل جعلها كائنته لهم المقصود واحد قوله قلت
 يمكن ان يقال آه يعني ان اخرج في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الادر كائنته
 ان لا يمكن ان يكون عدمه من الممكن فيها سواء حصل له الممكن منها او لم يحصل منه جعلها للذين يمكنهم في الاستقبال
 من الممكن فيها ولا يخفى ركائز لان الممكن من الممكن فيها لازم لوجود الحجة غير متفكك عنه على ما يدل قوله تعالى
 اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الحجة حاصلة الا ان يكون جعلها كائنته لهم في الاستقبال قوله
 اما اهل على الممكن بالفعل فعدل عن الظاهر في جعل الحجة على الالية على الممكن بالفعل والممكن من الممكن فيها
 وان كان لازماً لوجود الحجة لكن الممكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيا سيحتمل ان عن ان المتبادر من
 قوله جعلت الادر ان لا يمكن من الممكن فيها لا جعل في جعلها فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال ان المتفكر في الكلام
 بين الفريقين القائلين بوجودها الا في المنكر من الادر بالاسم في الموضع مطلقاً سواء كان الا ان في
 وبنسبة الالية كل ما يوجد في وقت من الاوقات فيصير الى وجوده في وقت من الاوقات فيقال بعد هذا هو حجة كائنته
 الحجة الحقيقية المسمومة قوله تعالى في كعب البستان ارضاً عند كافي قوله تعالى في كعب البستان ارضاً عند كافي قوله تعالى في كعب البستان ارضاً عند كافي

قوله لا الموجود وقت النزول اي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحث على الدنيا حتى يكون
ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال فغسل المحشى لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا
وارضاء دون الموجود في الآخرة فانما دار البقاء وبهذا الاحتمال كانت في عدم كونه مشترك الا لزاما من حيث
انه ان اراد ان سمي الشيء الموجود في الدنيا منوطا بطلان ان اراد ان يكون مبنيا فكلب بقرينة كونه محكوما
عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فتقول ان تخصيص ما بقرينة الخارجية ايضا من الدنيا
مخصص بغير البينة وانما بقرينة قوله اعدت للذين اعدت للكافرين واكلها وادم علاما لاستدلال قوله
ومثل قوله تعالى خالق كل شيء آه فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات خالق له وعالم به لانه
خالق الاشياء والموجود في وقت نزول الآية وعالم بها قوله يعني ان المراد هو الدوام التجدد والحيث حاصل
جواب الشارح ان المراد بالدوام العرفي وهو عدم طرأ ما بعد ما ما يعتد به وبهذا لا ينافي طرأ ما بعد ما
وانقطاعه لحظة وانما حصل الشارح الدوام على الدوام الكثرة الحقيقية على مية المحشى لان الدوام الجمع عليه بقاء البينة
والنار اما الدوام الحقيقي فاقبلة لبعضهم وتفاوت خرون قال في شرح المقاصد الدوام الجمع عليه لانه لا انقطاع
بقائهما اي البينة والنار ولا انتفاء بحيث يبقيان على عدم زمانا يعتد به كافي ودوامهما كقول فانه على التجدد والبقاء
قطعا قوله ولكن نقول آه اي كذا ان نقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طرأ ما بعد ما
مطلقا والمراد به دوام اكلها ودوام نوع الاكل بالهلاك في قوله تعالى كل شيء آه اهلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع
النوع اصلا مع بقاء الاشخاص بل يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعده وجوده مثله وبهذا الجواب شبه على
ما ذهب اليه الاكثرون من ان البينة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وبما على ما قيل من جوابين العدم عليهما
لحظة فلا يتم لا يستلزم انقطاع النوع جريا فلذا ترك الشارح قوله اي المقصود منه والافق مجاله كما يقال بكل طعام لم يمت
فانما لا ياكل وان صلح لشفقة اخرى قولها ان اريد به مطلق الكثرة ما صلا ان لا يختص بالشفقة غير صحيح لانه انما هو بغير
مطلق الكثرة فالنوع داخل فيه فيكون ثمانية والا وان لم يرد به مطلق بل يختص بالشفقة في وجوب الوجود او العدم
فيجب انواع الكفر من انما ذال ولد وانما لا العبودية واشتات بخير وجهته وبجميعه خارجة عن اكلها فلا يخفى في الدنيا
ويمكن الجواب آه بان الكفر انما هو على البحر على ذكره الشارح في الكشف من انه لا حيز خلاص في كون
اعل به كذا ويجوز ان يكون المراد بالسوء شيئا تعلمه وتعلمه على ما قطع به الجهم بحيث قالوا لا يصح انما هو ان يوجب
ما ذكرناه وقع في رواية الى طالب المكي ان الكفر خمسة عشر وفيها الى ان قال بدعة في المسالك وشهادة الزور

وتتدفق المحنة والهمم الغموس السحر حيث جعل السحر من الكبار التي في اللسان وما في اللسان للعلماء والعلماء
 غير مخالف لظاهر قوله تعالى آية فانه يدل على ان الكبار مستمرة بالذات عن الصغار ذبوا كما امر من اثنائين لم
 حينئذ اجتناب الكبار لا تبرك جميع المسنيات سوى واحدة هي ون الكل وليس لك في وسع البشر كذا في شر
 المقاصد قوله والتوجيه كما ينبغي اي توجيه الآية كما ينبغي الشرح من ان المراد بالكبار خبريات الكفر وجميعه
 الا انواع المندرجة تحته او بحسب افراد المتألمة بافراد الخاطئين على قتل من ان متباعدة الجمع بالجمع يقتضي
 الاحاد في الاحاد وليد ما وقع في قرارة اخذ من ان تحتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد وقول المحقق
 الكفر يمكن ان يكون المراد به انواع الحقيقة فيكون اشارة الى الجواب الاول يمكن ان يكون المراد به الافراد
 بحسب تعلقاته بالخاطئين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد البنا
 تقتضي ان يقال ان تحتنبوا الكفر لو جازته وموافقة لوف اللسان على ان الآية لا ياتي كونها اسمين اثنائين
 فان كبر الكبار الشكر واحسن الصغار حديث النفس مبنيا وسائط فمن عن له امر ان منها ودعت لنفسه اليها
 لا يملك فكما عن كبرها كفر عنه ما تركه كما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر وعلته في متفاوت بحسب الاشياء
 والاحوال في القليل حسنات الاكبر سيئات المقربين قوله على وجهين من عدة جهلا لا ينبغي ان ليس المراد بالاجتماع
 عدة جهلا لا في نفس تكذيب الشارع والكلام في اجلة الشارع علامة الكذب قوله لا يقال لا اجماع مع قوله
 احسن آية فانه قابل تركيب الكبيرة ليس لمؤمن ولا بكافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين
 لا نقول آية يعني ان احسن ما اثبت المنزلة بين الكفر الجاهل والايان لا بين مطلق الكفر والايان
 النفاق كفر مضموم داخل في مطلق الكفر فيكون في المنزلة بين الكفر المطلق والايان مجبعا عليه قوله وقيل
 المراد اى قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على احسن من حال
 لا يعزني اجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اى ما قاله صاحب العيكل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع لما
 على احسن لما خالفه احسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفة على اذعم هذا الجيب قوله لان المراد بالايان
 ان المراد بالايان تكامل بصرف المطلق الى كمال كنه ترك اطار القيد بالغة في السبغ واشارة الى انه في
 شبهة عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث والمراد به على التعليط لا يكون على حقيقة بل كان كناية عن
 اياته الذي كان له الحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آية يعني ان كلمة من في الآية عامة
 من لم يحكم بما انزل الله فيدخل في المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله

مخالفة السلف

ان المراد آية يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان ما شاع لفعل القلب الجوارح لكن المراد عمل القلب هو
 التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بانزال سد ثقات قوله وايضا جواب آخر يعني ان الظاهر ان كان
 نفى العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر المراد عموم السنف بجعل على الحسن والشك ان كان
 لم يحكم بشئ ما انزل سد غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي الموقف ان المراد بانزال سد ثقات التوراة بقرينة
 سياق الآية قوله وجه الاستدلال ان منير الفضل يقيد قصر السند على السند اليه فيكون نفاسق مقصودا
 انما فرم فيكون كل فاسق كما فرأ قوله والجواب ان هذا محصر ادعائي آية يعني ان المراد بهم الكاطون نفوس الاله ترك
 اظهار العقيدة وجعل مطلق الكفر مقصودا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا فان لم يكن لا مركب بل كان
 محصر حقيقيا لزم ان يكون النفوس مقصودا على من كفر بعد الايمان ليس لك فان نفاسق قينا دل من كفر بعد الايمان
 وقبل الايمان اجابا من الفرقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بجعل ترك على سبيل الاستحلال
 ووجه حلا لا ولا نزاع في كفره تحمله وجعل الكفر على المعنى المعنوي هو الاستمرار من ترك الصلوة من سائر نعمته السخيرة
 شاكرا له ويقال تحيل ان يكون المعنى من ترك الصلوة مستمرا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه ماله قال الامام
 حجة الاسلام من ترك الصلوة مستمرا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب خول بالبلد دخله قوله وجه الاستدلال
 آية يعني ان تعويذ السند اليه سواء كان الحسن او الاستغراق بقيد حصره على المستدكم في قوله عليه السلام الالهية
 قرين والكرم في الوهب بيقيد حصرا العذاب على السند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يكن
 حصرا العذاب على الكفار اذ كون الناصب معذبا من ضرورات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد
 حصرا الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شاربا الحزم معذب مع عدم كونه مكذبا بالادانة ترك طلبا
 العقيدة وجعل المطلق محصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة عدم مبالغة في ذلك قوله ومن عليه نظائره يعني ان
 المراد في قوله من يخزي اليوم السوء على الكافر من الخزي الكمال الموجود للكفار المحصرون عاصبا لعمدة وكذا في قوله تعالى
 لا يصليها الا الشقي الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر آية اي انما عبر المسم عن الكفر بالشرك كما سيذكره الشرح
 من لائحة الآية الدالة على ثبوت ما ناهى عن آية لان كفارا الوهب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المعنى
 ان الكافر ان طرأ الايمان فهو منافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو مرتد وان قال بالشركية الالهية فهو مشرك وان
 سبى لا يان والكتب المنسوبة فهو كاذب ان من سب اقدم الدهر اسنادا وحواشي اليه فهو الكاذب وان كان مثبتا لبارئ
 المعلن ان كان مع اعترافه بعبودية النبي يبين عقائده كغيره لا تفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل آية اسه اذا كان

عصم من النور

من غير اعتبار راجع الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يروى ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي آه قولنا بيجاب حكم الله
تعزيزا لمشركه والاحباب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة واجماعه وان قوله لا يحل الا بآية قولنا بيجاب
العقل مع ان سبيل اهل السنة ان الحسن والفتح يعقبن ويقيم الحسن وانما قلنا انه لا يرد
لان القائلين بالاعتناء العقل بهم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والفتح يعقبن ويشاهد الا عراضا فهم ان
ان هذا الخلاف بين اهل السنة واجماعه والاعتناء عن ان المسلمين الذي هو مرجع التعزيز شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا
من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون آه علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحل الا بآية قولنا بيجاب
المقتضى غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لنا فاما بمقتضى الحكمة والفتح العقل اذ هو مستحق الذم في العاقل
بعدم العقاب الا اهل فلا يستلزم القول بالفتح العقل قوله نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل اثلث للمعتزلة منوعا
اما على الاول فلان لا نعلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسي الحسن بجواز ان يكون في عدم التفرقة بينها حكمه آخر
تحتية لا نطلع عليها وعلى تقدير تسليم فحيز ان يكون التفرقة بينها بوجه آخر غير الوجه المذكور من تعذيب المسي
مثل اشارة الحسن ون المسي كوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن اذ هو خروج بعد خروجه بعدة طوعية في اشارة
وكيفية عن روية الله تعالى في الجنة والخطاة ودرجة الخطايا اما قد ايضا لم لا يعني التفرقة بالميونة كما جاء في الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه اما على الثاني فلان لا نعلم ان الكفر فلو كان نهاية في اجمالية لا يحل العفو فان غاية
الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ويجاب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول
والتسوية ترشيده واما على الثالث فلان لا نعلم ان اعتقاد الابدية يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل على تقدير
تسليم ايجاب الجزاء لانهم ايجاب جزاء الابد فنقول بوجوب جزاء الابد وحوى ما دلت على الحقيقة قوله قد بين ان التعزيز
آه اي قد بين ان التعزيز المنسوب في تخصيصها يرجع الى الايات والاحاديث والحسن والمعتزلة يخصون
الايات والاحاديث بالصغار والكبار المقرونين بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا على الظاهر
بلا دليل حاكمي لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغير ان يشاء الا ما يشاء من ذلك لمن يشاء اما ان لا يصح تخصيصه بالكبار
المقرونين بالتوبة فلان العبرة بالتوبة بعيم المشرك ايضا فيلزم تساوي ما في التفرقة والاشتباه بل التفرقة بالتوبة بعيم
كل من التفرقة بالتوبة بما فيه فانه يفيد ان التفرقة بعين العصاة ايضا لا يصح التخصيص بالكبار المقرونين بالتوبة لان
التفرقة بالتوبة واجبة عندهم عقلا با على انما حسنة ومن التي بالحسنة وجب مجازاة عليها فلا يظهر تحقيقا بالتوبة
قاعدة واما ان لا يصح التخصيص بالصغار فلان سفر الصغار عامة للجميع فلا يمتنع تخصيصها بالتوبة لبعضها البعض

قوله والصحيح ان الصغائر المغفرة آية اى تلحق ان الصغائر للآيات والا حادوث غلط والصحيح ان الصغائر المنصوصة تخصيصا
للمغفرة فالحق والمغفرة تخصيصا من مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة بمعنى ان مغفرة الله
انما تحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقررة بالتوبة دون الكبائر المقررة بها ولا تخصيصا لآية المذكورة بالصغائر
والكبائر المقررة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل يعمى على عمومها ولا يصح ان يفرق بين الكبائر المقررة من الصغائر والكبائر المقررة
لشأنها وهو انما ثبت تركب الصغائر دون من لا يشاء وهو مركب الكبائر الغير انما ثبت فلا شك ان ما ذكر
انه لا فائدة في ارجاع الصغائر الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والا حادوث فيرو عليه لا اعتراض المذكور
كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والا حادوث بل الآيات الواردة بدون الاستحقاق
يخصونها بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة كقوله تعالى ان يحسب الله ان يغفر ريم وانه كان
عفويا رحيميا وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتفصيل تتركبها على عمومها ويقولون ان من يتعلق بشيء
هو اصحاب الصغائر والكبائر المقررة بالتوبة كقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ويعذب من يشاء
واصحاب الكبائر الذين لا تقبل التوبة ولا يغفر لهم اصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحق انهم يخصون المغفرة
بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة سواء يخصون الآيات بها او لا طائل فانه من مزالق الاقدم قوله ولهم ان يقولوا
جواب الاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الصغائر للآيات والا حادوث للمغفرة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله
تعالى ويعذب من يشاء تخصصا بالصغائر جميعا بين اولى الوعيد هذه الآية ولامم ما ذكرتم من عموم
مغفرة الصغائر ولا يجب ان المغفرة صغيرة غير انما ثبت بل يغفر بان شاء ويعذبها ان شاء فاصح التطبيق لمشيئة الله
لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عذم صلاها
ذكره المحقق الدواني شرحه للعقائد الصمدية واما الصغائر فيعفو عنها عذم قبل التوبة وبعد ما وذا اتقوا الشقا
لرفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني اما الصغائر فيعفو عنها عذم صغائر لم يثبت عن الكبائر
فلا ياتي في قول المحقق قلت لا يصح تفريق نفي الشفاعة لرفع العذاب عليه قوله انما استظهر ذكره بهذا اى انما استظهر
الشراح ذكر نفي الوجوب جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا بل استكروا المغفرة بهذه
الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقابهم او لا فلا دخل له فيها لان المتنازع فيها هو وقوع المغفرة
للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب منها اى جواب المعتزلة عن سنده لا لم تترك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة
العصاة قوله قد كثرت النصوص في حال كونه ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

بما يعينه من الآيات ان اوله اشاج انما ثبت الخبر الاول فيه وقد تولى امر المحشي ما يبالى في شئ مما قيل
 عليك من مواسب الضامن ان له ليل الاول اعني قوله تعالى فيقرادون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان
 لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة او لو كان كك لذكر الله تعالى في تنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يقبل
 منكم الا ان تاتوا بالبرهان انما يدل على ان قطع بعدم الوقوع او لعدم ان يقول يجوز ان يكون شاء الله تعالى في حتم المغفرة بها
 الصغار المحققون وكذا الآية الثانية انما يدل على ان الصغار الصغار والكبار مستحقون والاحصاء انما يكون للسؤال
 والجزاء ولا شك ان الجزاء غير واقعة على كل ما يحسن فلا يكون وقوع العقاب قطعا على الصغار فثبت
 الخبر الاول انما يدل على ان الجزاء غير واقعة على كل ما يحسن او لو كان كك لذكر الله تعالى في تنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يقبل
 على كل ما يحسن بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو بطا بالاجماع ولعل تكثير الحسنات السيئات مع انه ثابت
 بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم حينئذ ان يكون الجزاء على الصغار قطعا فثبت
 بالآية خلاف المدعى فلم ان الجزاء على ما يحسن انما هو على نقد بر ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات
 فحينئذ يلزم ان يقول ان محنت الكبار لا يتبعه كسحق الصغار لتكثيرها لا اجتناب فلا يثبت الخبر الاول ان
 من المدعى انما وجدته في تحقيق كلام المحشي ولفظه انما كلام لا يعينه شيئا سوى الملال ان ذلك انما
 مشاءه سواء نطع عدم الاعتقاد بما قال قوله حاصل ان التكثير انما هو حاصل الجواب ان تكثير السيئات في الآيات
 عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا الكبار ما تنهون عنه كفر عنكم سيئاتكم ان نشأ فلا يدل على عدم
 وقوع مغفرة الصغار لاجتناب وانما كان مقيد بالمشية لان المراد بالكبار انواع الكفر او اشخاصا متعلقة
 بافراد الخاطئين لانه الكمال فيصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغار والكبار وادخل في
 السيئات فلم يلم يقيد بالمشية كان مقتضى الآية ان تكثيرا عدا الكفر من الصغار والكبار متعينة او بصيرة
 الآية ان تجتنبوا الكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغار والكبار وهو مخالف للاجماع المستعمل على ان تكثير الكفر
 غير متعينة بل هي المقيدة بالمشية كما هو رأي اهل السنة او بالتوبة كما هو ذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع العقول
 اهل السنة والاعتزال الا فالمرحبة يدعون ان قطع تكثير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحل الكبيرة ان دفع وسهم كانه في حال التكفير
 مقيد بالمشية فلا حاجة ان يكلف به كل كبيرة على الكفر او بصيرة انما تجتنبوا الكبار ككفر الصغار ان نشأ فلا يكون وقوع
 مغفرة قطعا يحصل بدفع ان لو يحل الكبيرة على الكفر انما هو ان لا يجرى ما يقيد الكفر بالمشية بل لا بد من الثاني في قوله
 الصغار الاجتناب عن الكبار فلا بد ان يكون المقصود من الآية ان جاز مغفرة الصغار انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبار

كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاحتساب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من شاء من حيث هو حق الله
 وحده انما طر الكليل الذهن العليل لا فاضل بنينا كلام يجب عنه ذوالا فقام مبناه ان قوله لو لم يحل ان ثابت محل الكبار
 على الكفر هو بطلان قوله بقي التقيد بدليل مصادرة وقوله لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاحتساب لا يمنع على ما
 التوجيه على ان المحجب منع كيفية الاحتمال العقلي لا حاجته الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان يكون نصرا
 الكافي فيهم ادعى ثباته بان هذه الآية عملة آية النفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
 محكمه يجب تخصيص العملة فنية ان تعارضها مع لان معنى الآية الحكمة ان يغفر ما دون الكفر من الصغار والكبار من
 يشاء ويجوز ان يكون من شاء احد المغفرة في حتم اصحاب الصغار واصحاب الكبار المتقونة بالتوبة ووجوب التوبة
 لا ينافي في الحقيقة فاني ابا ان يكون الآية المحتملة بيننا للآية الحكمة قوله على المغفرة لان الشفاعة الغير المتقونة
 لا تمنع في توجبه قوله لا يقال ان مركب المكروه يعني ان مركب المكروه كراهية التحريم يستحق حرمان الشفاعة
 كما يمنع التخليج في تعريف الحق وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبار حرمان الشفاعة بطريق الاولى كونه في
 مركب المكروه قوله لا نعم الملازمة امي لانهم ان لو استحق مركب المكروه حرمان الشفاعة ليرحم استحقاق مركب الكبيرة
 لان حصة الاولاد في وهو مركب المكروه لا يكون جزاء الا على وهو مركب الكبيرة فان في خبره آخر عظيم مثل الشفاعة
 بالبار ولو لم يكن فعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصداق المبني على ان كونه شافيا فانه
 ان مركب المكروه يستحق حرمان كونه شافيا لا يجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا
 لرفع الدرجة او في بعض مواضع المحشر مثل السؤال الحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او لبعض آخر مثل
 الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي الصغرة لكن قوله عليه السلام
 من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركها لان يقال انه وعيد يجوز اخلف فيه قوله
 اسي انه يؤم بقبرته ذكر الذنب سابقا قوله فيهم الكبار فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار ونداء رفع لما قيل ان هذا انما يكون
 اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار وما اذا خص الصغار بقبرته قوله تعالى لا تذكركم فان نبه عليه السلام صغيرا فاعلانا
 يكون به ما و ان كان لا لا المغفرة لعدم استحقاق العذاب للصغار عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحال
 الوضع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكونه ونبه عليه السلام خاصا لا يصيد تخصيص الذنب للامة وذلك قوله تعالى
 ليست لرفع الدرجة انما تدل الآية بقتضيه الاصل على ان تلك الشفاعة التي تقى عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان
 عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي بطلان الحال وتحقيق الناس مع ان الآية سمعت لرفع الشفاعة التي تقضى عنها

من ترك سنتي

في التوضيح ان العالم لفظ وضع كغيره غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم بعد التكرار المنفية من العام نحو الاكل والسا
وليس شيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب لوضع الشخص هو لانياني كونها عاما بحسب لوضع النوعي الجازم ضرورة
ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياقات الشخص والوضع في تعريف العام اعم من الشخص النوعي فمثل
التكرار المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم بوقيل اي نعم
بوقيل في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص لان الضمير راجع الى التكرار فوقع الضمير في سياق المنفية
كوقوع التكرار فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعته فيتم ذلك الضمير بالتم التكرار
لم يعيد جدا ولعل في ايه هو مراد المعترض من الا ان عبارة لا تساعده قيل وجب البعد في الجملة ان الضمير الراجح الى
التكرار لا يجب ان يكون تكرار فانه اختلفت بين النحاة ان الضمير الراجح الى التكرار معرفة او توكدة وان كان المشهور
انه توكدة قوله عدم المنية بالنسبة الى صغيرة بمعنى عدم معنى العقوبة بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة مما لا بد اذا
لم يحتجب الكبيرة كان استحقاقا للغدا ب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقه من حيث العقوبة بالنسبة اليه
وعدم معنى العقوبة بالنسبة الى صغيرة لم يحتجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان ان الشارح
غير تام وما قاله انفاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني على ايه هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغار مطلقا عند
على ما قال في شرح المواقف فعليه ان قيد المحتجب عن الكبيرة مستدركا حيث قد هو فوكه قال لعل جبه انما ان
غير المحتجب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا واما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف
العذاب فيه فانه ان العذاب عندهم مفسدة حاله لا يشوبها ما يخالفه وذا اجلوا جزاء الكافر بعينه جزاء تركب الكبيرة قوله
منه منع ظاهر بجواز آه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد تخفيف لعونه عليه السلام يدخل الجنة من كان قلبه
مشقا من ردة من الايمان ايضا تخفيف العذاب خلافا منهم على امر قوله وبمعنى هذا الاستدلال على ان لعل
لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك
المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل تركب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها
فانما على الصالحات يجوز ان تركب كبيرة بل كبا في ذلك تركب الكبيرة العاين على الصالحات تحت الحكم عظيم الاستدلال
قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل آه بمعنى ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام
لانه لا يدل على عدم خلود تركب الكبيرة الذي لا عمل غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا
الصالحات لكنه يبين في باب الاقرار ان معنى خلود جميع اهل الكبار في النار قوله فلما رز جواز التفاوت آه في رزانه

يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الي عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مغلدين في النار فلا يميز بينهما
 على انجائية قوله وهذا الدليل الزاوي آه اي مبنى على مذاهب المعتزلة انما يمكن بالحسن بالبيع العقليين الا عند اهل
 معتزلة كما لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا محال في حقه تعالى لان اكل ملكه
 وعلى وضع الشئ في غير محله واما حكم الحاكمين اعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك حسن الموضع وان
 خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاويا فلا حاجة الى وضع الاية والسابق الى قوله على الاطلاق
 من غير تعقيد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالام كمن مضرة خالصة قوله قالوا لو
 اخلوص الاله آخذه لو لا اخلوص عن شوائب النفع لم يتفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من جهة
 ودون آخر فيجبان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله يمكن منعه آه اي يمكن منع قيد اخلوص الضمان
 لكن هذا المنع غير مفيد منها لان الشرائع في واهم اهل الكبارسة انما خلوصهم ومنع اخلوص لا يستلزم نفى الالام
 لا يقال منع الالام موقوف على منع اخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول في كل موضع
 ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك لا لقطعها فلا يحصل له فرع كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوصهم آه
 ليدفع توهم انه اذا كان اخلوص بمعنى الكثرة الطويل فيجوز ان يكون خلوص الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون واهم الكفار
 في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لا محال ان يكون آه لان سم انما على منيف العمل فحتاج الى التقوية بجملة
 الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن كك اشتراك فيكون
 ظاهرا في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي لعبية الايمان اللغوي
 في شرح المقاصد الايمان فقال من الامن للصيرورة او التقدير باللام بحسب الاصل كان المصدق فرائز
 من ان يكون كذوبا او جلا غير انما من الكذب والخالفه وكعبه بالباء واللام لا اعتبار بحسن الاذعان
 الاعتراف بقوله تعالى من الرسول بانزل اليه من ربه الاعتبار معني الاذعان كقوله تعالى وما انت لمؤمن فاما
 كلامه فاعلم ان الايمان مستند بنسبه هو الموافق لما في الصحاح فمنه قوله كعبه باللام وسعد بالياء انه كعبه باللام
 باعتبار من الاذعان بالباء من الاعتراف فاقبل انه خالف في جلا الايمان مستند بالباء للبيضا وحيث
 قال تعلق الابد بالايان باعتبار من الاعتراف ليس بشئ قوله اي يحصل فيه منسوبة الصدق آه يعني ان
 لفظ النسبة مصدر بمعنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغو ان يحصل في القلب كون المصدق منوبا
 الى الخبر والجزء العقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المتعاقبة للتكافؤ والجمالية دون

المتعابلة للتكذيب والاخبار المعتبرة بغير دليل انما لم يحل من المصدق الجنب للفاعل لمحيي نسبت كرون صدق را
 يجرى اى لا يستلزم الادعاء بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
 اللغوي والى اعتبار في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلية في التصديق ام في التصديق
 المنطقي فمنه الشارح انها داخلية في التصديق ويجوز ان يكون الصورة اى صفة من النسبة اتممة اى غير متغيرة
 وان التصديق المنطقي يعينه التصديق اللغوي لذا فسره عيسى بن ابي عمير في كتاب الفارسية بكونه في العربية بما يحل
 التكذيب والاخبار يؤيده ما اوردته السيد الشرف قدس سره في حاشية شرح الخفيض ان المنطق انما يبين ما هو في
 العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب اعلم ان كان ادعاء النسبة فتصديق والا فتصديق وعند بعض
 المتأخرين هو صدق الشرعية ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي فان الصورة اى صفة من النسبة اتممة
 اى غير متغيرة فتصديق قطعاً فان كان حاصلها بالقصد الاختيار بحيث يستلزم الادعاء المقبول فتصديق لغوي
 وان لم يكن كذلك كمن وقع بصرو على شئ فاعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس تصديق لغوي فتصديق
 اللغوي عنده اخص من المنطقي في العمل الكلام تفصيله في شرح القاصد قوله كما للسوسطائي فان ليقينا بوجود العالم
 خاليا عن الادعاء المقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين ايقناهم الكتاب
 يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال محمد اباؤهم استيقنتها انفسهم فلما ادعوا قوله بكونه حقيقة لبعض المتأخرين في
 كون اليقين الخالي عن الادعاء حاصل للسوسطائي كما حقيقة لبعض المتأخرين هو صدق الشرعية واما الشارح
 فهو يمنع حصول اليقين بدون الادعاء يمنع عدم حصول الادعاء اقله للسوسطائي واما نيكرون عن ادعاء
 قوله صرح بذلك رشيد بن سينا آه قال شارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء
 في معالجة هذا التصديق المتكذب قال في كتابه المسمى انشائه علماني والسند وكونه است يكمل كرون و
 در ما يفتن وازا تباري تصور خوانند و دوم گردیدن آزار تباري تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه ما هي اذا
 كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكونه دليله لا من ايمان اندراج يقين السوسطائي ونحوه كاليقين
 اى حصل لبعض الكفار في التصديق واما عدم اخصار تفصيل العلم الى التصديق والتصديق يخرج يقين السوسطائي عن ادعاء
 بطالب ضرورة قوله قلت لان يمنع حصول يقين اى ان لا يفتن اذ اتمت ما دونه حقيقة وهو علم لا اتم حصول اليقين
 بدون الادعاء لانهم ان السوسطائي ونحوه يقينا بدون الادعاء فانه يدعي بوجود العالم الا انه ينكره باللسان غمازاً
 قوله يعني منها بحث وهو ان المعنى الذي آه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكونه دليله

منه التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبّر عنه بكرودين قطعي التصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل انما
بالافتقار الى انما يقتضي اعتبار العلم بالمعنى الاصح اعني الصورة الحاصلة عند العقل في التصديق
تقديرها حاسر فيكون انما يتم الى بيان الحاجة الى المنطق بحسب اجزاء التي منها القياس بعد في المتافان
المشهورات والمسلمات ومنها القياس من الخطابي المتافان من المنطوقات والمنطوقات ومنها القياس المستخرج
المتافان من المحيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عام لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك قوله وقد نص عليه
شرح المقاصد حيث قال انما المقصود ان الايمان بتصديق بالامور مخصوصة بالمعنى اللغوي هو ما يعبر عنه بكرودين
مستد واستدعيه التوقف والتردد قوله لا ينبغي في باب الايمان انه لا يخلو ان المعنى الذي يعبر عنه
بكرودين انما هو قطعي كقوله لا يخلو ان المعنى الذي يعبر عنه بتصديق ابلان هذا يخرج من حيث لا يتخلل لفتن اصلا ولا يحتاج الى
اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي وانما امرنا بالظن والظن قوله وقد نص عليه شرح المقاصد
لنعم قد نص على ان لا يمان تصديق خاص اعتبر فيه شرائط منها كونه امر قطعيا وانما كون التصديق المنطقي عام
يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه فيه بحث اما اذ كان عبارة في شرح المقاصد على ان نقلا صريح في ان
المعبر عنه بكرودين مناه للتردد والتوقف وانما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها
كونه امر قطعيا مخالفا لما ذكره الشارح في السبوح في باب الحكم به من ان المراد بالايمان معناه الكفر وانما لا يختص
في المؤمن بمعنى التصديق هو انما يعبر عنه بالفارسية بكرودين ولست كود الشترج هو المراد بالتصديق الذي جعل
المستطيعون احدتهم العلم على صرح به رشيم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن جعل التصديق المعبر عنه الايمان الحقيقي
المنطقي تامل فانه من من الحق الاقدام وانما ما ذكره الفاضل المحشي من ان يقول بان المعبر عنه الايمان هو الذين
محل نظر او قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال للفتن حكمه اليقين كونه اياها حقيقيا
فان الايمان اكثر العوام من انما العقيل قد فزع بالنقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم انما
قول جمهور العلماء وكلامنا معهم قال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال للفتن محل كلامه في كونه
قوله اشارة الى ان الكفرية يعني ان اذكر هنا مخالفا لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق العلم الكفر
وتجعله كافر البشير كل منها الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشي من
امارات التكذيب في الظن في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان
ذلك التصديق غير معتد به انه بمنزلة العلم بواقعة ما ذكره الشارح في رسالة في تحقيق الايمان كذا البعض في العسرة

للشايع اذا فرض حصوله مع التصديق بجعل بارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم
 ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله نجعله كافر نجعله كافر اسمية
 وبين العدم كما لو يديه ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
 نحكم باللفظ عند ذلك حكما لعدم ابيانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم اعتقاد الا الوهية بل سجدة وقضية
 لم يحكم بكفره فيما بيننا بعد تعاوان اجر عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي
 لا حكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان احد البرية
 ايمانا لاولاد وقيل هذا من ان الشايع فيما بعد من ان الشايع جعل المحقق الذي لم يعلم عليه ايضا وفي
 حكم السابق فانه تفسر بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي استتته كلامه انت خير بان المعنوم من
 كلام الشايع ان الشايع جعل الحق العيز ابا في حكمه ابا في لانه جعل غير الحق في حكم الحق فالكلام المذكور
 صريح في ان الكلام في الايمان الحق سواء كان باقيا او في حكمه ابا في فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
 هذا من ان ما عليه المشككون من ان النوم آفة بحيث لان ما عليه المشككون به ان النوم عند ادراك الاشياء ابتداء
 لانه من ان بقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير تسليم فاتها بحليها مع على ذهب اليه الاستاذ اول
 عليه قوله عليه السلام نائم يعني ولا نيام قلبي فمال قوله والذبول في حالة النوم والغفلة يعني ان الذبول
 اي حال في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو في
 الذبول المعنى بعد ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق
 لاننا ان يكون نفسه حاصلا قوله اما حال الحضور فليس كذلك كما في ما توهم من قول الشايع والذبول انما هو عن حصوله
 من انه يدل بظاهره على ان الذبول من حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما الحقيقي في
 الحالة الذبول عن نفس المصدق في حال الوقوع ان مراد الشايع ان حال النوم والغفلة حال الذبول البتة وانما حال عدم
 النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذبول لازما لما يل قد يدل منها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظ في
 البتة فيكون ذابلا عنه وقد لا يدل هذا بان يثبت الى نفس تلك التصديق قصد قال في حال الحضور كذا في ان عدم
 الى ما حضر في القلب لا ينبغي به ولا لانه لا يثبت كلامه فيه بحيث لانه قد فعل الشايع في التبريح ان الذبول عبارة
 عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يكون من ملاحظتها اي وقت شأوه في صريح في ان علم
 الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل ليس هو لا قوله ولذا كانت في لابل ان الشايع جعل الحق في

لم يطرد عليه ما يصادف في حكم ما ياتي كقبح الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار حسنة وفهم
 الايمان وان كل لا يتحقق بدون الجور فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فاستغنى لاحتمال السقوط
 قلت معنى احتمال السقوط انه يجوز صدور الثاني له عند الاضطراب بخلاف التصديق فانه لا يتغير احد القولين
 على الايام امام محلة وقرنية وبلد له يجرى عليه الاحكام من ترك الجهرية وحرمة دميته لصلوة عليه الدفن
 مقار المسلمين المطالبة بالبشر والركوة وتحوذك بخلاف ما اذا كان كذا آه ذكر في شرح المقاصد على ان المقاصد
 من صدق بقلبه لم يتحقق له الاقرار باللسان ثم مرة لا يكون مؤثرا عند الله تعالى ولا يتحقق دخول الجنة ولا النجاة
 من اخلو في النار بخلاف ما اذا جمل سال للتصديق فخطا فالأقرار حينئذ لا جراه الاحكام عليه فخطا انتهى المذهب
 موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه شقال مرة من الايمان قوله لا لهما على ان محل
 ان هنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان الثاني انه التصديق لا غير الاول فدلالة النص
 على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو محل اللسان اخلافيه واما الثاني وهو انه التصديق
 لا سائر ما في القلب من المعرفة والتفكر والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات المتشابهة فلو جزم
 اتفاق الفريقين على انه ليس معنى التصديق معاني ان الايمان اللفظي التصديق ولم يبين في الشرع
 آخر كما عين لفظ الصلوة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه الكلي الى سائر ما في القلب ان كان منقولاً
 باعتبار خصوصية تتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطأ لو ارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً بالاعتقاد
 وهو مستلزم لعدم امكان الاعتقال به من غير استنساخ بيان مع ان من شغل تشل من غير استنساخ
 ولا توقف الى بيان انما وقع الاحتجاج الى بيان ما يجب الايمان به فبين فصل بعض التفصيل بحيث قال
 عليه السلام لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وكتبته وكتبته فذكر لفظ تؤمن لتعويلاً على ظهور معناه
 اثنان ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ومنها لا دليل لا صارف فيكون باقياً على معناه
 الاصل الذي هو التصديق قوله ان قلت تخيل ان يراوه يعني دلالة النصوص على ان محل الايمان هو
 القلب لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الكلي فيكون المقصود به ان محل
 الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزءاً من معناه الشرعي
 لا نزاع في ان الايمان آه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص هو ما جاء به النبي عليه السلام فخطا الايمان
 باللفظ اللغوي فان متعلقه مطلوب النسبة الجهرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول ان لم يكن

حديث صحه
تفقت عليه

نفس المعنى منقولاً يدل على ذلك ان المعنى عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله ملائكة تحفظ
لفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقاً يكون مجازاً لان المعنى المستعمل عنه مجاز
عند الناقل في كلام الشارع وهو التصديق بما جاز به المعنى يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي للمالكين الكلام على خلاف الاصل قوله برعلية
محملة على ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القصة الحديث كونه محل خبر الايمان
الذي هو التصديق فيكون معناه بل تفقت عليه علمت انتفاء الجواز الذي هو التصديق العقلي ليلزم انتفاء
الايمان فيجوز قلده ولا يكون دونه محقق بل يفهم ان قوله النصوص حادثة لذلك معناه ان النصوص معاصرة
كون الايمان مجرد التصديق العقلي فيكون الاقرار شرطاً لا جزءاً الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول
وهذا الحديث الثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم اهـ يعني ان الاستدلال بالكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه
الاقرار بالكرامة فيكون معناه الخفي هو الاقرار لا امر اخر انما يتم اذ فهم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الا انه التصديق اللساني ويرد عليه في على هذه المقدمة ان عدم النقل مهم لان النصوص المعاصرة دالة
على انه امر عقلي فيكون منقولاً الى التصديق العقلي تحت تسمية بقره قول الشارع فان قيل نعم ان الايمان هو
التصديق كما بانكم اذ قلتم ان الايمان هو التصديق وتفسير النقل عن المعنى اللغوي يجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره الخفي قوله يريد عليه ليس له
بأنه ليس له اعتبار عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون التلفظ بكلمة صدقت سواء كان جملًا
او مفرداً على سوي التصديق العقلي مصداقاً للمعنى عليه السلام يعرف واللفظ بل يعتبر عنه هم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق العقلي من غير ان يجعل التصديق جزءاً منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان ولا شك وان التلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق العقلي مصداقاً
عليه السلام يعرف واللفظ بلا ريب وان لم يحصل له التصديق العقلي قوله فينبط بل اي اذ قلنا ان معنى كون اللفظ
الدال على الكرامة معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطلان كرامة انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ
الطلي لانه لانه على التصديق العقلي فلا معنى لاعتبار ذلك الدلالة واعتباره باعده عدم الدلول في الغرض من اعتبار
الدلالة ان يكون ذلك اللفظ على وجود الدلول فاذ لم يكن الدلول حقيقاً لا معنى لاعتباره باع ان الكرامة
يعتبر بها ويجوز ان يكون التصديق مؤثراً وانما قلنا بطلان قبل ذلك لانه لا مشأه من الاوامر خارج

فان الواضح لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق اقل من مطلقا يجب ان يكون المستفاد من ذلك اللفظ
 مؤنثا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه او لا ويمكن ان يقال لم يبين اللفظ الدال مطلقا مع انه
 لا فائدة في اعتبار الدال لانه حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام آه تقرير ما سبق من آه
 لا اعتبار بما عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في جميع الاحكام
 عند الكرامة لان مقتضى الواضح من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون اللفظ كلف
 اللفظ الدال مع عدم المدلول نتيجة المستفاد باللفظ ليعمل او المصنوع ليس آخر فلا يخبري عليه الاحكام
 يخبري على المستفاد بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا آه يا سيد لقوله نعم آه اسي قال الكرامة من مملوكا
 وظهر الاذعان بان يكون مؤنثا لغة وشرعا تحقق اللفظ الدال على الذي يمنع لفظ الايمان بانه الا ان
 ذلك الشخص مخلوق في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقتضى من اعتبار الدلالة واما قوله وكن
 اصمرا الاذعان آه فذكره سطر ادى لا دخل له في التايد المذكور قوله لسمي ان يطلق لفظ المؤمن او المسمى بالمؤمن
 بقوله لسمي مؤنثا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقيق مدلوله الكرامة ليعلم من ظاهر العبارة والالزام ان
 يكون مدلوله لغة مجردا لا قرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان انما هو التصديق
 على إطلاق الغضبان في الفرعان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل لداته عليها اسما الا ان الدلالة للغضبان
 قوله في الواقت ان الاقرار آه قال في الواقت النزاع في انه آه تصديق المساني لسمي بانها لغة والنزاع
 في انه يترتب عليه احكام الايمان فلهذا النزاع فيما بينه وبين المدعيان ليعلم من كلامه السابق على انه آه
 قوله فالتصديق ما يستلزم به اللفظ او هذه اللفظة لا تستلزم على شيئا بان حقيقة في الاقرار قوله لا يقال لعل
 آه في الاقرار من بعد ما صرح في الكاشية السابقة بان المعبر عنهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير فارد
 ان لا يخفى انهم لا ان يقال ان لا يلاحظ ذلك قوله في ادب الرقائش آه فتد الرقائش ليست طبع الاقرار
 المعرفة العقلية حتى لا يكون الاقرار مدونا ايانا وعند القطان يشترط منه التصديق المكتسب بالاعتبار قوله
 رداً على الكرامة آه يعني ما ذكره الكرامة من ان الايمان هو التصديق المساني مخالفت لما افقده
 عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتحقق له الاقرار بل في قوله لا على المسألة آه ليس على
 المصنف ومتابعيه على توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءاً من الايمان فانه مخالفت للاجماع
 المستفاد على ايمان المصدق انما لم يتحقق له الاقرار وانما قلنا انه ليس عليه لان الحكم بحيل الاقرار كمالا

لا يحل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول المشايخ أيضاً صريح في أنه رآه على الكرامة قوله
 لما في قوله تعالى تنزل الملائكة بالروح فأنه عطف الروح على الملائكة مع أنه داخل من غير تعظيم شأنه كما ليس داخل
 في جنس الملائكة بناءً على تقدير أن يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام وما إذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من
 خلق الملائكة على ما قال الشيخ في تفسير قوله تعالى يوم يوفى الروح والملائكة صفاً فليس مانع من قوله لأن جزء
 بشرط آية تحليل المفهوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطاً بالإيمان الآية هو عبارة عن مجموع
 التصديق والعمل بل يعم أن يكون مشروطاً بنفسه لأن جزء الشرط شرط أيضاً قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام
 لاختتام الوسم وتمام الفرائض وما يجب الإيمان به فلا يتصور زيادة الإيمان قوله لشكركم بحسب كثرة متعلقاته إلى امرئ
 متعددة من حيث وجوب الإيمان بها فإن المومن بالإيمان الإجمالي إذا علم فرضية الصلوة يجب عليه تصديق
 بها ثم إذا علم فرضية الصوم يجب عليه الإيمان عليها بما فيها وهكذا متعلقاً بالإيمان التفصيلي مترتبة بحسب تعلقات
 العلم بها فترتبة التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فترتبة الإيمان بخلاف الإيمان الإجمالي فإنه
 تصديق واحد متعلق بامرئ واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وإن تكرر بحسب ذواتها لاختتام
 الوسم أم ومعدودة لزيادة ولا نقصان في ذواتها فلو كانت جبالاً لكانت جبالاً لا عقاباً لمتعلق
 من الإجمال التفصيلي هو لا يفيد الزيادة وإنما يفيد كمال الإجمال الأول أن من علم شيئاً إجمالاً ثم فصل
 ذلك للإجمال لا يقال أنه علم زائد على الأول بل اتمايقال أنه كامل فيه بخلاف ما إذا كانت المتعلقات متكررة
 بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فإنه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى
 قوله وقد توهم أن حاصل ما قيل من الثبات والردام على الإيمان زيادة عليه هو
 أن الردام على العبادة عبادة أخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالردام على الإيمان أمر زائد على الإيمان
 وهذا ليس بشيء لأن النزاع في أن نفس الإيمان هل يزداد أم لا وكون الردام عبادة غير كونه إيماناً فالردام عليه
 خير نفس التصديق وهو شرط قوله وقد يدفع بأن آية أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادة الزيادة الأثران
 أنه يزيد أفعاله التي حصلت بتجدد الآثاران لأنك إن عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهما لا معنى
 بحسب العدد ويزيد عليه أن النزاع في أن حقيقة الإيمان هل يحصل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الأعداد
 لا يدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو شرط قوله كما هو تدبر به الخواارج آية أنه صريح في أن الإجمال مطلقاً جزء
 من الإيمان عند الخواارج والعلافة وعند الجبار والأعمال المفروضة جزء منه عند الجبالي هو موافق لما في شرح

المقاصد حيث قال داما على الرابع وهو ان يكون الايمان . . . الفعل القلب والجوارح على قية ان لا يتردد
 باللسان تصديق بالبيان على ما لا يركن ان فقد يحصل تارك العمل خارجا عن الايمان اخلاقي لا كلف والى ذلك
 الخواص او غير داخل فيه هو منزلة بين المنزلتين . . . السبب المعترلة الا انهم اختلفوا عند ابى على ابى التمس
 فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهزلي عيبا بجوارحه وبتبعها الخواص فعل الطاعات واجبة كانت
 مندوبة استتم كلامه لكنه خالف لما في شرح المواظ حيث قال قال قوم انه على الجوارح فذهب الخواص لعل
 وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب بجباري واسبه واكثر البصري الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل
 على ان الايمان خدم هو الا عمل فقط والله نعم حقيقة احوال قوله ذنب الجبارين يا ابو علي اسبابا ثم من
 من باب التخليص كعمر بن لا بي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء آه يعني انه اذا كان لا عمل خرب
 من حقيقة الايمان فيكون قوله الزيادة امر اظهر اعمل بحيث لان انتفاء الجبر ليس بدم انتفاء الكل فلا تترتب
 على خراب الماسية فيكون زيادة ولا تحقق بها بدونه ليكون نقصا ما قوتلت الزاقل مما يقع آه من جواب ان لا حال
 ليست مما جعله شارح خبر من الايمان حتى يفتي بانها ليس هي نفع خبر منه ان وجدت فاعلم بوجوده لا حال
 فالايان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت واحدة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل لا حال قوله
 انه طاعة لا يخرج عنها هي انه طاعة شاملة بجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وذهب
 الخلاف وعبد الجبار قوله او واجب لذلك واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وذهب
 الجبارين قوله فان التكليف بالشيء آه فان تكليف الشيء بحجب نفسه يقتضي ان يكون لنفسه ذلك العمل متعلق
 به القدرة احياء كالضرب بمعنى القدرة بخلاف التكليف بالشيء بحجب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله متعلق
 به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدرة له سواء كان نفسه مقدر او لا وقد يكون الشيء عينا
 ذات غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدور كما في التبرع والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان علم ان
 يكون الامام باختيار او مقدرا ان يكون موافقا لنفسه من مقتضى الفعل على ما سبق الى الفعل لا بد من ان يمكن المكلف
 من تحصيله وتعلق به قدرة سواء كان هو نفسه من الاوضاع والسيات كالقيام القعود او من الكيفيات كالعلم والنظر
 او الانفعالات كالتمتع والتبرع وغير ذلك اذا نظرت كثير من الواجبات وجدة بهذه المثابة فان الصلوة اسم للتحصيل
 التي يكون القيام القعود والانفاذ والحروف من اجرائها ولا يمكن لصديق كسبها واخراجها من غير ان يكون له العمل
 الاثاب عليه لشرع النفس تلك اية واذا تأملت فاعلم ان الطاعات واساس العبادات اسما الايمان بالله من

هذا التفسير بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بـ *گرویدن* ماورد و *یقین* درست گوئی و استقن المقابل للتكليف
 و الاختفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف و ان الفعل و معنى يكون الايمان من الافعال الاختيارية التي يحصل بها اختيار
 بعد مكسبه كالعلم والقيام و استغن على معرفت قوله و اما جعل التكليف بالايمان الخ و اما الجواب عن الاشكال المذكور
 وورده الشارح من ان المأمورية لابد ان يكون اختياريا و التصديق من الكيفيات على ما ذكره الاكابر من ان
 التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتبع خلفه عنه فالتحفظ الشرعي وان تحلف
 في النظر بالمسبب لانه يجب صرفه بان لا يؤول الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تخلو الا بهذه الحقيقة و هذا ممكن
 الذي هو اذ ياتى الروح و هو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا منه و دل على
 ان قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا و قوله تعالى امنوا بآية قوله و الحق ان النظرى الخ تايد الجواب الشارح بما ذكره
 الامام الرازى في الحق ان العلم النظرى و هو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايان مقدور بحسب التحصيل و ان
 لم يكن بنفسه مقدورا و ذلك قد يفتقد لتيقن كل العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر
 امكنه ان يعتقد انما يقض في كل النظرى فيكون النظرى مقدورا للبشر فلينفج التكليف به بخلاف التصديق فانه لا يمكن
 ان يعتقد نقيضا اذا الموجب الحكم فيه لقصوره فيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكن بعد تصورهما ان يعتقد
 السلب مينا قوله فحينئذ اى حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلامه
 المتاخرين هو قوله ان منسب باختيارك الصدق الى الجزاء الجزاء ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد
 مباشرة الاسباب المعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلها بالاختيار او لا فالصدق عند نوع من المعرفة اليقينية
 لانه المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة آه اولاد واسطة بين التصديق والتصديق فاذا لم يكن خلة
 في التصديق تكون داخله في التصديق قوله قلت التصديق الايمانى آه يعنى ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله
 ان التصديق ان منسب باختيارك اعم تفسير للصدق المستبرنى الايمان هو عنه نوع من التصديق المنطقي المقابل
 للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله ليس لخصا عند الشارح فان التماز هذه ان التصديق
 الايمانى اللغوى المنطقي اعم هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ *گرویدن* لا فرق الا باعتبار التحلق وان حصول التصديق
 بدون الايمان الذي هو امر اختيارى و العلم ان كان ذاعا للنبوة فتصدق و الا فتصور و هذا محال كلامه و تفصيله شرحه
 قوله يستلزم الاتحاد المط و هو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله قتال من اجل ان
 الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان الجوارح او القلب بخلاف التصديق فانه الانقياد للقلبي فلا يكون مراد فالحال

عم فلا یتذم الاتحاد المط قال الامام الخزالی فی الاحیاء الاسلام عبارة عن التسليم والاکستسلام بالاذعان
 لانقیاد وترك التمر والا با. والاتحاد والتصدق محل خاص بوالقلب واللسان ترجانه واما التسليم فانه عام
 لمب اللسان بجوارح فان کل تصدیق بالقلب هو تسليم وترك الایا وایکود وکذک لا تحرف باللسان
 ذک الطاعة والانقیاد بالجوارح قوله ای لم نجد فی قرینه یوطأ وبعنی ان کلمه غیر لیسیت صفة بل مستثناة
 استثنی من المومنین الایا بیت من المسلمین فقد استثنی من المومنین فوجب ان یجد الایا بالاسلام قوله
 وانا قلنا ای انا قلنا ان التقدير کذک لئلا یلزم الکذب ولعلنا لم کلمه من البیانیه اذ لو کان کلمه غیر صفة وکان
 تقدیر فاعدا بیا غیر بیت من المسلمین مثلاً وکان استثنی منه عام فکان التقدير فاعدا بیا احد الایا بیت
 من المسلمین مثلاً یلزم الکذب کثرة البیوت فی تلك القرية وکثرة الکفار لو کان المراد باللبیت نفسه ویكون التقدير
 فاعدا بیا من المومنین الایا بیت من المسلمین مثلاً لا یكون ملائمة کلمه فان الظاهر بیا بیه فیدل علی ان لبیت
 من جنس المسلمین باللبیت بیت من جنس المسلمین فلو کما کثرة البیوت وکثرة الکفار لعلنا لم کلمه غیر صفة الاستثناء ووجوب المستثنی منه
 خاصاً وقوله لعلنا لم یقبل لکیون المراد باللبیت اهل البیت والجمهور تعلیل لقوله وانا قلنا کذک وان کان تکرار
 لام التعلیل مشعراً لکیون کل منها وجهاً مستقلاً لان قوله کثرة البیوت وکثرة الکفار لا یدل علی ان المراد باللبیت
 اهل البیت وقوله لعلنا لم یدل علی کون کلمه غیر لاستثناء وکون المستثنی منه خاصاً فلا یكون کل منها جزء
 مستقلاً فی اثبات التقدير المذكور وانا قال لعلنا لم یجوز ان یكون کلمه من صفة لمقدر مثل الایا کما ناس من المسلمین
 وزائده کما ذهب الیه الاخفش واکوفون فاسم یجوز ان یأخذ من فی الاثبات نحو قوله تعالی یخضعوا من العباد
 ای الصبار هم ذرؤ قد قال الفضل الجلی ان کلمه من فی الآیه للتبیین هو وجه لانه قد اشترط مینا ان لا یصح
 اطلاق بدخولها علی ما قبلها لانه لا یصح اطلاق الكل علی الجز واذ قال فی الباب وحیدی عشرین من الصبار هم
 ان کان المراد من راسم معنی اکثر من عشرین فمن تبیینیه لان العشرین بعضها وان کان المراد منها
 جنس الصبار هم فنی معنیه لانه اطلاق الجزور علی العشرین وغیره وها کذک لانه یصح اطلاق المسلمین علی
 اهل البیت وغیره واعلم انه ینکح الاستدلال بهذه الآیه علی الاتحاد بحیث لا یجیح فیه الی هذه المنزلات لانه
 علیه لا عتر من الآتی بان یقال ان الظاهر ان قوله من المسلمین صفة لقوله فاعدا بیا آخر عایة لقوله اهل الای
 فاعدا بیا من المسلمین غیر بیت فلو کان المسلم اعم وادخل لما صح لان حکمنا هو باخراج المؤمنین
 علی ما یدل علیه قوله تعالی فاعدا بیا من کان مینا من المومنین فلا معنی لنفی حدان سویت واحد من الاعام

او الاخص غنى المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق يكون
الحكم باخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء لا يعني ان
هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطا لاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد
استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت فلما ترك الاعمين النجاسة فجميع مع ان النجاسة اخص من العلماء
قوله سيدل بقوله آية قد يستدل على اتحادها بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينا فلم يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه
بانه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكاة وغيره
مك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالتعني ومن يتبع ما لا يصدق عليه
الاسلام فلم يقبل منه فحينئذ محتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان يكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه السلام
لكونه اخص منه فلا يشك الاتحاد وذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد سمي فالكلم لا يحكم له بطلب
الكلام يتبعه لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي بالجملة فم
غير الاعم لا يتلزم ذم الاخص فالكلم اذا قلت غير الحيوان نذوم لا يتلزم ان يكون الانسان مذموما قوله
فما ارسل آية دفع لما ورد على عبارة الشارح من ان قوله من وامره او نواهييه بيان لما اخرج فيلزم ان يكون
والنواهييه من جملة الاخبار وذلك ظاهر لفظا ودوا حاصل للرفع ان المراد بالاخبار لا رسال فالتعني فيما ارسل من
وامره او نواهييه ونقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان ادعى ما يشك
تضمن الاخبار عن جوبه المنى عن الشئ متضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا استلزم التصديق آية على تصديقه
بالوحيية تعالى استلزم التصديق بجميع احكامه تعالى لا انا تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكاما فلا بد عليه ان يثبت
الاخبار كانه لا يصدقون ما يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكاما
عندهم قوله فبينما تغاير ظاهري اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان الاثم
يغاير الملزوم فلم انهم لم يردوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الا اذا كان يقال آية
حاصلة انما لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام هو لا يتلزم
نحو مدلوله في نفس الامر لان لالة اللفاظ ليست قطعية ولذلك لم يسمع ان يقال يدل قولنا اسلمنا اننا
ان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن اسلمنا

الحقيقى الى المعنى المعنوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه يستلزم معناه الشرعى هذا ويرد عليه ان تغير اللفظ
 يدل على المنع من قوله امنا وتبديله ما سلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول
 آمنا وايضا لانهم صحوا قامة امنا مقام اسلمنا اولاً منى لا يرسم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بك على
 ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله
 فى المقدمة اى فى مقدمة الدليل اعمى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعمى قوله فان قيل
 قالت الاعراب آه معارضة فى المطلوب اعمى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الا وان ليكم وان ل
 على الاتحاد ولكن عندنا ما يفيقه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آه الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
 الثانية ان ليكم وان ل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما يفيقه وهو قوله عليه السلام ان تشهدوا تحداً
 حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يريد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل لعل ما اقام
 الدليل على المقدمة المذكور فانظر ان هذا المنع تلك المقدمة يعنى لانهم ان الاسلام هو الانقياد وانما هو
 عليه السلام آه قوله وقد يقال هذا شرط آه اى قد يقال فى جواب الاعراض من الثانى انه اذا اشترط فى الشهادة
 اى حتى جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق
 لا يمنع تحقق الشروط بدون الشرط فلا يراد سؤال على نذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر
 نعم لو لم يشترط المواطاة فى الشهادة كما هو نذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بطريق
 قوله وليس بشئ آه اى ما يقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به بشار
 تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مومن مسلم وكل مسلم مومن على تقدير اشتراط المواطاة انما ثبت استسلام الاسلام
 للايمان واما استسلام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال فكيف يمكن ان يقال ان النزاع انما هو فى تحقق
 الاسلام بدون الايمان انما تحقق الايمان بدون ما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان منه
 غفلاً عن توجيه الكلام ليعنى فى هذا التوجيه غفول عدول عن توجيه الكلام السابق الذى هو التوجيه اعمى قوله
 وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يراد بالتصديق لا يستلزم قول الموحدين بقول
 وذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاستسلام للمباعدة فيه شائع فى كلامهم على مر من قول الشارح بيان
 لا هو ولا غير فعدمه وجوده فلا يكون غفلاً وعدلاً عن الكلام السابق قوله من الاجماع اجماع الاكثريين
 عليه بوجوهنا انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قيل قد ذهب اليه كثير من الصحابة واتا بعين من هو الحكى

عن الشافعي المروي عن ابن عباس ان الايمان يدخله الاستثناء قوله انه السخي والمروي آه يعني ان المراد
 المعبر في الايمان السخي والكفر الممك السعادة المعتد بها هي التي تترتب عليه الثواب كذا في الشفاوة
 المعتد بها انما بانها ثمة فان من ختم بالخير فهو مومن سعيد الا فهو كافر وشقي وهو المراد ان الايمان انما كان
 بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال كذا الكفر معتبر في اجراء احكام الدنيا قوله فلما رد ما قيل آه اي اذا
 قلنا ان المراد السخي والممك لا يطلق الايمان الكفر فلما رد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان
 هو الكفر وهو ظاهر قوله اي ترجح جانب آه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان
 الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال من جهة من حد المساواة مع جواز الترك في نفسه هذا الوجوب هو الوجوب العبادي
 بمعنى انه لا يفعله البته وان كان تركه جائزا في نفسه كعلما بان جلال عدم تنقلبها مع جواز وليس من الوجوب
 الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للفساد والبعث قوله كاستقامة احد الطريقين آه فان الاستقامة
 والامن يرجحان وقوع اسلك للطريق المستقيم بها وبغير حابة عن ان يكون مساويا للطريق الغير المستقيم بها
 مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان التخيلا ان تختيارها بشاؤ قوله يد عليه سابق آه يعني ترجح الحكمة
 جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا تطلع عليها واما اذا كانت فلا ترجح الوقوع على
 الترك قوله وايضا ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال ان مراده ان رسال الرسل واجب عليه تعاواه مقتضى
 حكمة او معناه الصريح ان ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام لان سوق
 هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل محملا لبدء اعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا ينبغي بها العقل على ما
 عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمة الله ارسال الرسل انه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الحنف والمسنع وهو قوله
 قيل لا بد من قيد يوافقه آه يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للحدوث ليكون مانعا
 عن دخول بخارق الذي لا يكون موافقا لنظم المجاد بانه مفتر كذاب فان ادعى النبوة وقال معجرتي ان النطق بالحيات
 فنظن المجاد بانه مفتر كذاب فانه لا يصدق انه امر خارق للعادة ليطهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين معانه
 ليس بحقيقة لانه لم يعلم به صدقه بل زودوا اعتقاد كذبه لان الكذب بفضائل بخارق بخلاف ما اذا قال معجرتي ان
 هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزة هو اجاؤه وهو غير كذاب بل هو عاودا وكفى بعد
 الموت يكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن لا لا يتحقق الا في من الكلام
 يكون الكلام الصادر عن المجاد معجزة وهو كذب فلا يكون معجزة قوله واجب بان ذكر التحدي آه يعني ان

الوجوب العبادي

عبد الحكيم

بيان المعجزة

فذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدي هو طلب معارضة في شاهد وعواه ولا شهاد
بدون ان يكون الخارق موافقا لدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب شارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل هو ان
تعالى لا يخلق الخارق بحيث يخرج عن الايمان بل على يد الكاذب بحكم العادة فلا يفتن بالضرعات المحضة قوله
على انه امر ونهى آية امر ونهى بامر ونهى غير مقصودين على نفسه حيث كانا تليها الى حوا ايضا فلا يراد
النبى عليه السلام على عرفته في صدر الكتاب ان الانسان بعينه استلحق بالبيان الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
النبوة يجوز ان يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لا يفي حوا آية قبل في دفع هذا المنع ان الحقبة ليست دار التكليف
الامة لتنفى دار التكليف لانه ليس هناك الانسان يصلح ان يكون امه وفيه انه لا يستلحق للتكليف الا الامر والنهي وقد
تحققا في مادة آدم وحوا في الحقبة وترتب جزاء الخطاب لمنعه عنه ايضا فيكون التكليف له نسبة اليها قوله فيه ما
في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تأمل لانه قد امر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان قد فيه
في التابوت على ما يدل عليه صفة هو قوله اذا وصيا الى امك ما يوحى كذلك مرام عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهز
الكتاب ينجى الحقبة على ما يدل عليه قوله تعالى فنادوا بها امي جبريل ان لا تخزنه قد جعل بك تحك سيراوكن
وعنه بان المراد ان الامر من امر بلا واسطة التنبى بالكلام المنطوق في الحقيقة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في
حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى وقنا يا آدم سكن الالة فان هذا امرى ظاهر محقق بالنسبة الى
لام شيئا بغيره وتحقيق الامر بهذه الحقيقة في حقا غير معلوم اما في حق ام موسى فلا يحرز ان يكون بالامر او ان
فان الامر لا يخلو في اللغة على التقاد المعنى في الريح في الحقيقة وعلى سماع الكلام في المنام ايضا فلا يكون
بالكلام المسموع في الحقيقة ولو سلم فيحرز ان يكون على لسان بنى في زمه لانه كان في زمه بنى واما في حق ام
عيسى عليه السلام فلا يحرز ان لا يكون الامر من امر تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
امى فنادوا بها من أسفل مكانها فظروا اما اذا كان جبريل عليه السلام فيحرز ان يكون من قبيل نفسه لانه تعالى
قوله وما يحى ان الامر بلا واسطة آية امر ونهى ان الامر بلا واسطة المعنى مستلزم للنبوة اذا كان لا يخلو للتبليغ الى
لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خلقه من ذوا الالباب لتبليغ الاحكام وادام
كذلك لان حوا مشاركة في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله وقنا
يا آدم سكن الالة وبهذا المنهج ما اورد في الاربعة لو كان آدم رسولا قبل الواقعة وكان رسولا من غير رسل الاله
لم يكن في الحقبة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله ولاتقبا الالة والملائكة بل الله فلا يحتاج

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وصدده او حال حوافي السنة من تغليب النحاط على الغائب على يد عليه
 قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله بنى الاستدلال الاول هو قوله اما بنو محمد عليه السلام الى قوله لا تقبل
 يا ابناء ابنا ابنا على اطنار العجزة على التعيين هو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما او على سبيل الاجال هو سائر
 بغيره التي اشار اليه بقوله وثامنا انه نقل عنه آه ونبي الاستدلال الثاني هو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله
 ونبي الاستدلال الثالث هو قوله وثامنا انه ادعى ذلك لامر اعظم آه قوله وماروى من ان عيسى عليه السلام
 آه يعني ما يورد من ان روى ان عيسى عليه السلام سيق البخرية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول
 البخرية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء بنوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك
 الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكمه وجوب قبول البخرية التي في نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة
 نبينا فلا نسخ قوله على انه آه اي على اننا نقول يجوز ان يكون رفع البخرية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علته
 قبول البخرية الاحتياج اليه من جهة اعطائها عساكر الاسلام لم يحصل لهم مطاعة الجاهل مع الكفار وعند نزول عيسى
 تقرب القياسة وكثرة الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام البخرية الكفار قوله كما في سقوط نصيب
 من لفظة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ثم لم يتيم ضيعة فيه فبالفقه فلو لم يعطوا انفسهم
 تيرت باعطائهم ومراعاتهم اسلام انما هم واتباعهم وقيل اشراف تياقون على ان ليسوا وكان عليه السلام يسميهم
 من خمس الخمس وجميع انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المولى في زمان
 النبي عليه السلام لكثير سوا الاسلام فلما اغرته الله تعالى وكثر ابله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي الله عنه
 هذا على ما في شرح التاويلات ولا يشترط نسخ الزمان على ما قال بعض المتأخرين كلف في النهاية وانما سمى
 بمؤلفه القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل الضبط والعدالة اما العقل
 فهو نور في الباطن يدرك به حقائق العلويات كما يدرك بالنور المحسوس لمبصرات ويعتبر كما له وهو مقدر بالبلوغ
 فلا يقبل خبر البصير والمعقود واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحسن سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببدل المحفوظ ثم الثبات
 عليه بالحفظ حدوده ومراقبة بذكره على سادة الطعن بنفسه الى حين ادائه فلا يعقل واية من شهرة غلبة
 بان كان سمع ونسيان اغلب من حفظه او مسالمة بعدم الاتهام ثبات الحديث وان وافق القياس
 لغوات اضل الضبط بالنسيان او بعدم الاتهام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كما بان
 يكون المراد من جرائع منطورات ونية بان لم يتركب كبيرة ولم يصير على صغيرة فلا يقبل واية انفا من لغوات

اصل العدالة ولا يستور في زماننا وهو الذي لم يعرف منته و عدالة المقصود عدالة واما الاسلام فهو
بقول الدين الحق والمصدقين باجابه محمد علم ولا يكتفي بظاهره وهو مشهور على طريق المسلمين بثبوت الاحكام متبعة الابواب
بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصيب الصدق كما هو على سبيل الاحمال ان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل
رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلًا ضابطا عادلا في دينه لانه مع هذا الكذب بالتعصب في الدين اما عدم الطعن
ان لا يكون الراوي مجرد حاشرواية فلا يقبل واية الطعن بان الراوي بان على خلاف بعد الرواية
فيكون مجرد حاشرواية غير فائده من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحل بمطاهر والا فلا وان كان من جهة
الحدث فان كان مجللا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او مشكوكا ومجروح لا يكون جرحا وان كان معسرا بما هو
جرح شرعا اتفاقا والطاعن من كل جهة لا من جهة واحدة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتقصي جميع
ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذا جازاه يعني لو جاز كذب السبغة في الاحكام التبليغية جازا وتوحي البطلان لا يخرجه
على صدقه فيما اتى به من الصدق ان لالة البخعة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا بجواز وقوعه لان الجواز
المعقلى لا ينافي الدلالة العادية لا انما نعظم بالبخر مرة ان جيل عدم تثقيب فسياس جوارحه في نفسه قوله بكذا في السهو
اي بكذا لا يجوز صدق الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستدلال وهو المحققين المستدركه الطال
ولالة البخعة على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا وقال الشيخ آية الله العظمى في الله تعالى في انه يجوز صدق الكذب عنه
في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة البخعة في الاحكام التي تعدد قصد الله اما ما يصدر عن عاقل وقصد فلا يدخل
تحت التصديقات بالبخعة فلا ينافي جواز الكذب سهوا لدلالة البخعة بذاته المستند عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في
الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذا كان او غير كذب
كسائر الذنوب والتمسك قوله يرد عليه اي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يتبع ظهور الكيفية عنهم لا يجب
لفسنة الكلام في انه يتبع صدور الكيفية عنهم فلا يكون الدليل مطابقا لمقصود قوله انما هو الاوقات بالتبعية انما
تعلقه المواقف بل عدوها وكثرة المخالفين قوله فيه بحث آية الله في الله تعالى وحجج الرد وليس صاحب قوله ايضا متفق
بدعوة آية الله كما توهم حاصله انه يجوز ان يكون في خوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الصدق كما
اعلم الله تعالى موسى بارون فعبه بجهنم لانه فاني مكملا قوله اي بطريق سرف النسبة الى غيرهم يعني ان المراد
الظاهر هو المفرد الخاص هو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم حوا سجدة سر كانيها
اي جعل ولا وهما شركا بدليل قوله تعالى عايشون وانا قلنا ان المراد ذلك لان الكل على ترك الاله

الطعن

التمسك بالحق في
الدلالة العادية

ایضا صرف عن الظاهر فلا یحین المقابلة بینا قوله وفيه توجيه آخر اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد
 بصرف الظاهر ما عدل ترك الا و بطلان معام على عدل الخاص بقضية المقابلة قوله وفيه ما فيه اى فيه من المتكلف ما فيه بان
 دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان دعوى القیاد غير مسموعة وتجرد الاحتمال
 لا یفنی فی الاستدلال قوله وقد یوجه اى قد یوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه علیه السلام افضل اولاد
 آدم علیه السلام لا شک ان فى اولاده من هو افضل منه على خلاف الاقوال فقیل ان نوع کثرة عبادته مع بل هو
 وقیل انهم زیادة لکلمه والیقین ان وقیل موسى لکونه کلیم الله ونجیه وقیل عیسی لانه روح الله وصفیه الا افضل من افضل
 افضل فکیون بنیاسن آدم ایضا و یولد لیس من اولاد آدم ولا یولد لیس من اولاد آدم الا کرم الاولین آه واما قوله علیه السلام
 لا یخیرونی علی اخی موسی ما یبغی لاحد ان یقول انما خیر من یونس من متى فتواضع منه ویجوز ان یکون توقفا
 بقل علیه بکونه افضل مناسمه فى اصل معنى النبوة على ما یستدل به بقوله لا یفرق بین احد من رسله قوله
 اذا لا اصل فى الاستثناء اى لا یستثنى من الاستثناء المستثنى من الاستثناء ولا یستثنى من الاستثناء من الاستثناء
 واما المنقطع فیسبغی استثناء بطریق المجاز فلیس قسما منه حقيقة وانما جملته قسما نظرا الى الظن قوله وقد یجاب عنه بان
 امر الا على آه وقد یجاب عن الامر من المذكور بقوله فان قبل الیس قی کفر آه بان ایکن ایضا ما مودون
 مع الملائكة الا انه استغنی بذكر الملائكة عن کرمهم للقطع بان امر الا على یستلزم امر الا و فانه اذا علم ان الملائكة
 مودون بالتدلیل علم ان الا صاغرا ایضا مودون فالتیسر فی منجذ ارجع الى تعلیلین قوله کانه قال منجذ المامون
 الا بلیس فیة تامل ط قوله فحیث یكون اشارة الى الفرق بین هذا الجواب و الجواب المذكور بقوله وقد یجاب عنه
 فلهذا الجواب یکون الامر بالیسو و بجماعة من الملائكة کان علیهم اخلاصهم و غیر عنهم بالملائكة تعلیلا لا کثر
 على الاقل و ان لا شرف على الا دنی فالاستثناء على هذا حقيقة لکونه و اخلاصهم لکن تسمیته ملکا مجازا باعتبار التغلیب
 بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فیها الى تسمیته ملکا على سبیل التغلیب لان محصله ان الامر للفریقین الا انه استغنی
 بذكر احدیها عن الآخر قوله اى لكل متحد من حیث انه اى من حیث کونه کلاما غیر متفاوت فى تلك الصفة و انما تتفاوت
 مراتبها و درجاتها من حیث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلی المراتب و اقصاها لکون نظمها فى اعلی مراتبها
 و البلاغة وان حل على ان کلها کلام الله لنفسه فمعنى الوحدة ظه فان جمیع الكتب و احدها من حیث ذواتها لا تعد
 و لا تفاوت فی انفسها لکون جمیعها کلاما نفسیا و هو صفة شخصية لا تعد و لا یکثر فیها بوجه من الوجود و انما
 تعدت ذواتها و تفاوتت مراتبها من حیث النظم اى من حیث الوجود و لا یفنی لاس من حیث الوجود و لیس من حیث الوجود

التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على اللفظي الواحد من جميع الجهات
 فان اريد به في قوله كلما كلام الله اللفظي فمضى قوله كلما كلام الله فلو كان قوله هو واحد محتاج الى البيان هو ان غير
 راجع الى الكل المراد بالوحدانية في صفة كونه كلام الله فانه ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله
 من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد نظم وتفاوت خصوصياتها فلان
 القرآن في المرتبة اعلى من مراتب الكتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى
 في قوله كلما كلام الله الكلام اللفظي فمضى قوله كلما كلام الله فلو كان قوله هو واحد محتاج الى البيان هو ان غير
 قوله هو واحد وهو ان كلام الله لا يزل واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في نظم
 المقروء في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فمضى قوله كلما كلام الله فلو كان قوله هو واحد محتاج الى البيان هو ان غير
 الكلام اللفظي ويكون معنى الكل واحد من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما
 التعدد في النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو العطف التفسيري كونه
 العطف عليه مستطردا لا يكون فيه كثيرا فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجع بعضها على بعض
 اذا انحازنا هو فيه دون بيان تعدد ما لان ذلك حتى نذكر مقتضى غير محتاج الى البيان فذكر ما استطردى
 ليس فيه كثيرا فائدة ولذلك ترك المحشى اخذ التعدد في بيان حيل التوجيه وقال ان تفاوت من حيث
 خصوصيات آه ولم يقل ان تعدد وتفاوت من حيث تعدد والنظم وتفاوت خصوصياتها وانما لم يحمله عطف التفسير
 ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما تقرره قوله والاول السب بقوله اي التوجيه الاول السب بقوله كما
 ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه لظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
 وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياتها يكون لبعضها فضل كذلك جميع الكتب كلام
 لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك وانما قال
 السب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
 وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون لبعضها فضل كذلك جميع الكتب
 على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال على كون بعض الكتب
 افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر قوله نعم من ان المعراج آه وذلك لان اكن لعنه بالثابت بالمتعلق
 بالجميع فيكون المعراج من السما الى ارضها مشهورا قوله وما ثبت بطريق آه يعني كون المعراج من السما

القرآن كلام واحد

بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل المدعى ان عدما من المعجزة من قبل الاستعارة المبنية على التشبيه لا
 سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله وشمل هذا السوق آه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفى افضلية احد علي بن ابي طالب
 لا نفى المساواة فلا ثبت افضلية وحاصل المدعى ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية ان
 كان المنطوق لا يعني بذلك فاما اذا قلت لا رجل افضل من زيد فمفهوم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله
 يروى عليه انه ان اريد بعد موت النبي اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام
 لم يفد التفصيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثته فثبت
 يفيد منطوقه لتفضيله على النبي عليه السلام فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء
 بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفصيل صريحا على سائر الامم وقاعدة التقييد يفيد صريحا ومنطوقه ظاهرا
 الى البيان قوله وكذا اورس الخضر والاباس آه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان صابرة ونزولا الى الارض
 واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة اباية قوله
 اى اكثر اهل السنة والجماعة آه انما سئل السلف باكثر اهل السنة لندني في قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا
 متوطينين في تفضل عثمان قوله لا يعلم الا بالابرار من قد تكلموا لغير اختصاص بكثير سباب الثواب بوجوب
 الزيادة قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره وقوله اما اكثر الفضل فما يعلم
 به المخالف لما قال الا انه قد يرد بالتفضل اختصاص احد المتخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجوده في
 الاخر واما بزيادة فيها كونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مستطوع به فاما من فضيلة بين اختصاصها
 بواحد منهم الا يمكن مشاركة غيره وتقدر عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص لاخر بفضيلة اخرى ولا يسل
 التبرج كثره الفضائل لا محال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الزيادة مشتملة نفسها
 او لزيادة كثرتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رضى الله عنه خطب آه يعني ان ما
 ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم فمما خلف لما هو المشهور ان ابا بكر
 رضى الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان اليوم الثاني من وفاته وقت لصبح قوله سفيقة بنى عليه
 في الصحاح السفيقة صفة رسة سفيقة بنى ساعدة قوله شبهة هي تركه القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه متعلق بقوله
 بغيره يعني ان مساوية واخاياه بها من طاعة شبهة هي تركه القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه ولفظ ان خير امرهم
 من عظيم خبايتهم بوجوب اخاؤهم بالائنة وتعر من الدماء لفسادك لمن على الله عهد ان يستلم قتلة عثمان مع كثرة

مشارعهم واختلافهم بالعكر يودي الى اضطراب الامامة لا يكون أصوب بدایتها فرای التاخير اصوب به
 حتما قوله وتخیل ان رآه امی تخيل ان رآه بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على اولاد وهو ان لا يقع فيها
 فتور اماره سوار كانت كاملة لا يشوبها شئ من الخالفة او لا فيمن جواب الشارح والمحشى فرق هذا ذكره في المثال
 المحشى هذا المعنى ليس من اماره لما ذكره الشارح وسمي هذا الجواب او من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافه عثمان و
 عني اعد عنها فانه خالف مع ما اهل البيت فكيف يصح ان الخلافة استلزام لا يشوبها شئ من الخالفة فكيف يستلزم و
 حصر الخلافة الكاملة في اثنين لا يقتضيه ان يكون بعد ملكا و اماره خلافة غير كاملة قوله فان جواب المعروف يقتضي
 آه فيه بحث لانه بطا برة يدل على جواب تحصيل المعرفة ان جد الامام لا على جواب نصبه قوله هذه الادلة اقوله قوله
 عليه السلام قوله ولان الامامة قد قبلوا آه ولان كثير من الواجبات مبطان قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله
 اصلا وقوله والحسن و يعقبتا متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام آه امی المراد
 بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما امی بيا فاعلم من بات و
 بنى زمانه ففقدت حقيقة جارية فلا اشكال قوله والمعصية من الله اي ما كان عصيان الامامة كعلم باطلا لانه من الله
 والامامة لا تنجم على الضلالة لقوله عليه السلام لا تنجم استی على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية آه
 تخصيص الحديث بان المراد من بات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تنجم بالخطوات
 وبهذا الحديث ينزع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكره
 يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير
 المعصوم مذنب فكيف لا يكون ظاهرا وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورويه لان الظلم على قرة العيب
 اخص من المعصية لان المعصية المسقط للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنب
 ان يكون ظاهرا لاهل الام لا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على شهر من ان
 الظلم وضع شئ في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة آه يعني التعريف الذي ذكره الشارح منها التعريف
 بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي كمن منها و
 ان من ليس بملك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل يجوز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه
 فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظاهرا ولا يخفى عليك ان حل قوله حقيقة العصمة ان لا يكون له
 آه على ان غاية العصمة واما ذلك ببيان لفظ الحقيقة و ان الحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة الحق

مبدأ الآثار على نفس الآثار أيضا وإنشأ بين في شرح المقاصد المعنى الاول في هذا الشرح المعنى الثاني
 فلا تدفع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم آه جواب ثان عن الاعتراض عن معنى على تقدير ان يكون حقيقة المعصية
 عدم خلق المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم طالما لان عدم المعصية انما يستلزم المعصية والظلم خص من
 المعصية لانه التعدي على غير فليس كمن يمتنع له ان يكون غير المعصوم طالما وانما قيد الظلم بخلق لان الظلم
 المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما وصف المودى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب به قبح جواب
 عن احتجاج الخالف بقوله تعالى لا نزال عهدى الظالمين ان المراد بالبعد عهد النبوة على هوامى اكثر المفسرين
 بقرينة قوله تعالى انى جاءك الناس امانا فان امامته بالنبوة لا بالراية الكاملة فمن قال ان هذا الجواب حلا للظاهر
 فقد عدل عن ظاهر قوله ويجاب بان معنى جعل الامامة شوراى بمعنى ان لا يعترض انما يرد لو كان معنى قوله
 جعل الامامة شوراى انه جعل الامامة امرا لا امامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات
 مشورة بين ستة ويؤيده ما فى تبصرة الاول من ابيهم لينظروا فنبينا الامامة عليهم السلام لكن كلام المكشاف حيث
 قال فى تفسير شوراى لا ينفردون بامرهم بوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال الى الشارح قوله
 وهو امر انى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفى الوصول وهو امر انى لا بقاء له فذلك
 على نفى حصول عهد الامامة للظالمين لا يدل على نفى بقاء حتى يدل على انزال الامام بالحقوق وحال
 الدفع ان الوصول انى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل لشيء يكون حدث ذلك الوصول انى ان
 يكون ذلك الوصول ما قيا الى زمان الانعكاس بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء بقاء
 فذلك على الانزال قطعا قوله لانا نقول الوصول آه يعنى حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى
 والمعنى المصدر للوصول مرآتى وابا قى انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بحاصل المصدرى
 مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفى وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال هى على انما نولنا
 انه مدلول الفعل بحاصل المصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعه للحدث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد
 للظالمين فلا يدل على الانزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالمعصية آه يعنى ان اريد بالمعصية قوله ولان المعصية
 ليست بشرط آه ملكة الاجتناب فليست بشرط ابتداء لكن التقريب اعنى استلزام الدليل للمعنى غير تمام ولا مطلوبة
 لا بشرط عدم العشق فى بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم شرط عدم العشق وان اريد بالمعصية عدم العشق
 فالتقريب تام كذا نفع عدم شرطه فى الامامة ابتداء قوله قال آه تأييد لا اشتراط عدم العشق قوله علم ان ساجت الامامة

مقصود الحاشي رفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث
ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عد بها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع خط قوله هو كمال
مقصود آي النصف كمال مخصوص من المدفعي هذا التقدير ضمني بضعفه راجع الى احدهم وقد يحكي النصف
بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمني بضعفه للمدفع هو خط ومعنى الحديث لو افق احدكم مثلاً حدسياً ما بلغ ثوابه ثواباً لغات
احد من اصحابي مد ولا نصفه وذلك لان افاقم كان انصرورة وضميق الحال في نصرة النبي ومحابته مع صدق نبوته
فخصوص طمأنينة ذلك منقود بعد غلبة الاسلام قوله اني جسيم لمحيي اشارة الى ان الجار متعلق بالبعد بادون المصداق
والى ان الحب لمحيي المحبة والباء بمنى صلة واو اللفظ كلمة اياه وبواحد معاً ابا بمعنى ما في شرح المصباح
ليست للسببية والاصناف على قال لغات لغات المعنى الذي ذكره الحاشي بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة
آه قوله والفروج على السروج الفروج جمع فريج والمراد ذوى الفروج اغنى المراد السروج جمع السرج وفي الحديث
لن احد الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فانه ترتيب الحكم على الوصف يشترط البنية على ما بين في
الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه آه مثال الحكم قوله عليه اسلام التهادداً من الى يوم القيمة فان لم
يوسم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى فاما المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه
يتم النسخ كونه حكماً شرعياً مثال النص قوله تعالى ثلثي وربع فانه سبق لبيان العدد فمفوض فيه وظاهر
في حل النكاح لانه قد علم الكل من آية اخرى عنى قوله تعالى وحل لكم ما وراءكم ومثال النسخ قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النباض والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى
وان كنتم جبناء فاطهروا فانه وقع الاشكال في النعم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم ابتلاء الرين وظاهر
وجه حتى لا يفسد بدون شئ في النعم فاعبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله
النجاسة وبما يابطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحديث الا صغره وهذا اولى من انعكس لان قوله تعالى وان كنتم جبناء
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المحل قوله تعالى وحرم الربوا لان الربوا في اللغة الفضل وليس
كل فضل حراماً بالاجماع ولم يعلم ان المراد الفضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشتباكية حتى نعت ذلك الطبيب
وانما لم يعرف علته وكلم في غير الاشياء المستهتة ومثال التشابه بالمقطعات اوائل السور والبيد والوجه نحو ما ذكر في التفسير
قوله ولم يكن المستعمل يعني ان كغيره مستعملين احدهما ان لا يكون باطلاً او يكون ما ولا ولكن في خبر ما لا
وعلى كلا التقديرين كغير قوله فادخل الفلاسقة آه اى اذا كان عدم الكفر مشروطاً بان لا يكون سحراً ولا غير مشروطاً

الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدث العالم ونحو مثل الحجة والنار والنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك
من ضروريات الدين التاويل ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله في غير الاجماع آه يعني كون احتمال المعصية
اثباته بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسننة واما كفر منكر الاجماع القطعي فففيه خلا
قال الشارح في القلوب الحكم المشرعي مجمع عليه فان كان اجماعه ظاهرا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعا
لا يكفر وقيل لا يكفر وان كان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين لا يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف
في غيره قوله اى على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم ان يكون المعترس
مطعيا او عاصيا كافر لانه اما من ادعى قوله معنى هذه القاعدة آه دفع لما يقال ان من اخطأ في عمره على
الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو
في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه القاعدة
لان اهل القبلة هم الذين تعقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن اخطأ في الطاعات مع عدم عقاد ضروريات
لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة آه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله هو مجمع بين جميع
لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن ومثاله مشكل وجه الدفع ان هذه القاعدة من سنن
وما بعد اكثر الفقهاء وهو المروي في الملتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه اما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقوه في ذلك
القاعدة وقولوا لا يكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتجدد القائل بالتصيين فلا احتياج الى اجمع قوله اى طاعة يعني
بالطاعة ما يقبلا ورثة من كونه بلا واسطة بل لا اطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او واسطة القائل بجمع قوله وادعى
له تعلقا وقربا اى معنى انه ليس من اهل الجحيم ان له تعلقا وقربا من اهل الجنة لا معنى الظاهر من المسئلة قوله اى
فصيل من ربي يري رأيا فهو ربي بمعنى فاعل للمعنى ان له تعلقا وقربا من اهل الجنة قوله اى بالجملة اسم لفرق من اهل الجنة
واقام فيه النقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اى سفل الارض فله
بضم الفاء اسم كالغور والمغارة وهو انى بالفتحة قد فتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة ومن يعلم ان
حكم سليمان كان واجبا لعدم سنن قوله ثم يردون ايراد كل واحد من صاحب الحث والنعيم لكل من بحثوا في النعم
صاحبه قوله فقال داود عليه السلام تقصدا ما قصيته ومن يعلم ان حكم داود عليه السلام كان واجبا لانه لما جاز له الاجر
عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعتر من على هذا الدليل اى معنى ان الله لم يكل من الاجتهاد من صوابا لما كان
لتخصيص سليمان عليه السلام بالكرامة لكونه نعمة من فضل الله ان كان نعمة داود عليه السلام ايضا حقا لغيره فذلك

اهل القبلة هم
الذين لم

محشیه عبدالمجید علی التاج

قوله غیر ذلک اذ فی بعضه تفصیل فکانه قال لا حق لکن غیره حق لیسر بک قوله کلا آیتا حکما وعلما
فانه یعلم منه اصابتها فی فصل الخصومات وعلما بما یؤید الدین واما اعتراض سلیمان فبنی علی ان کلا لاولی
من الانبیاء لیسر له الخطا عن غیرهم قوله اعترض علیه بان الاجماع آیه یعنی ان الاجماع بان الثابت واحد
نیاشب به سرکای و هو فی غیر الاجتهاد وایة و البحث فی الاجتهاد وایة الثابت حکما من فلا یستلزم الدلیل
المطلوب لعدم مکرر الاوسط و یصل الدلیل بکذا الثابت بالیقین ثابت بالنسبة سنی وکل ما یثبت بالنسبة سنی
واحد قوله علی ان القیاس علی ما لا یسلم ان القیاس منظر فانه عند الخصم المتأمل بان کل مجتهد یسبب ثبت ما حکم
فلا یمکن الدلیل قوله اعترض علیه بانه آیه یعنی ان اربابنا لا تفرقة فی العوالم الواردة انه لا فرق بین الاشخاص فیما
ثبت بالعمومات صریحا و هو حکم غیر الاجتهاد و منسجم کما لا یمکن المطاوعة المدعی ان الحق فی الاجتهاد وایة
و هو انما یمکن لو اتفقت تفرقة بین الاشخاص فیما و ان اربابنا لا تفرقة فی العوالم بالنسبة الی حکم الثابت به مطلقا
و کان اجتهاد یا و غیره فم یل هو اول المسئلة و محل النزاع قال شارح فی التلویح و الا صواب ان یقال لو کان
کل مجتهد یسبب یلزم الحق بین المتنازعين بالنسبة الی شخص واحد فانه اذا استغنی عامی لم یمکن تقلید مجتهد یسبب
مجتهدین حقیقا و شافعیان فاما احدهما بابا بانه البینه و الاخر بحجته و لم یمکن احدهما عنده و لم یستقر علمه
على شیء منقادا لایضا اذا تفرق اجتهاد المجتهد فان بقی الاول حقایقهم اجتماع المتنازعين بالنسبة الیه الا انهم
بالاجتهاد و کذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجان الاولان یعنی ان آیه یعنی ان لو جبین الاولین و ان کان
یعلم منها سرکای تفصیل آدم علیه السلام علی الملائكة لا سائر ارسل کنا یعقیدان تفضیلا بنا علی انه لا قائل لتفضیل
بین آدم غیره من الرسل لکن لا یعقیدان تفضیل عامة البشر علی عامة الملائكة قوله فاما ان یخصر آیه یعنی ان یخصر
تفضیل عامة البشر علی رسل الملائكة فتقید فی الآیه بوجبین اما بان یخصر آل ابراهیم و آل عمران غیر ذلک
و یمکن المراد الرسل من اولادها فیمضی تفضیل رسل البشر علی الملائكة فقط دون عامة البشر علی عامة الملائكة
و اما بان یخصر من العالمین رسل الملائكة و یمکن المراد ما سوى رسل الملائكة فیمضی تفضیل الرسل و العامة
من البشر علی عامة الملائكة فقط و لا یعقید تفضیل رسل البشر علی رسل الملائكة و علی کل تقدير یثبت المدعی
و یمکن ان یقال ان مقتضی الشارح رحمه الله ان الآیه علی عمومها یلزم و لا یخصر ابراهیم آل عمران لا العالمین فیمضی تفضیل
جميع الرسل علی جميع العالمین انما یخصر الی حکم من عالم البشر بالنسبة الی رسل الملائكة فلا یراد الا اعتراض کذا ویرد علی قوله
لکن الثاني اولى یعنی تخصیص العالمین اولى من تخصیص آل ابراهیم و آل عمران الی تخصیص العالمین فیمضی تفضیل رسل البشر علی رسل الملائكة

عليه السلام افضل الاعمال حمزا في حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل الا عمل حسن لا عمل الا عمل بائس
اقوا ما كذا في الصحاح قوله و به يظهر ان هذا الوجه ايضا فيد آه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة
الملوك بالنسبة الى عامة البشر اعني النقيض للمؤمنين فيتم الدليل على عمومته في انما يتبادر الى اذهان الناس
استينافا بالملك الوهاب وعليه للبتكان في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا خير الانام
وعلى آله وصحبه الكرام

خاتمة المطبوع

منفتح الكلام مدبر العزيم العلامة الذي خلق الخلق وافر الانام بالاسلام وتوكل قلب المؤمنين يتبين
الاعتقاد والايان وتشرح صدور العارفين في اوج البديهة والغرفان وتشرح الهداية والارشاد لغت
الرسول المختار الذي هي الخلق في الحقيقة مستقيمة في شريعة الواسعة تتوزع الابصار وعلى آله
ابرة الكرام واصحابه الخيرة اعطيتهم و بعد فاق هذا الكتاب نصاب الدرر متبيل الى المطبوع
المأرب الرشيد للعتقاد تضمن المطالب الدقيق للفوائد جامع المطالب العظيم المبني على حاشية عبد الحكيم
للفاضل الجزيل والعالم المنبيل البحر المدقق والخبير المحقق المولوي عبد الحكيم بن محمد بن محمد
والدين المشهور بياكوفي بن الناطرين على الحاشية الدقيقة للمولى الميالي على شرح العقائد
المستقيمة للخطراف العمق قام والقوم الهام العالم الرباني سعد الملة والدين المتفاني قد طبع
في المطبع العالي الرقيق صاحب المسند والكلم ذنبي المجدو النعم عين اعيان المروة نور ابصار العقول
محب العلوم واحلما محمد قرا عبد الله والسنوا باسط اللطف الجليل رافع لوا من النطق النبيل
المستشور بين العوام وخواص الجمهور المنشئ نول كشور دام اقباله باقية الازمنة الدهور والوا
ببلدة الكائن في شهر اگست سنة ١٢٩٦ هـ في الف وثمان مائة من شهر العيسوية المطابق شهر شعبان
سنة ١٢٩٦ هـ في الف وثمان مائة من شهر العيسوية المطابق شهر شعبان



